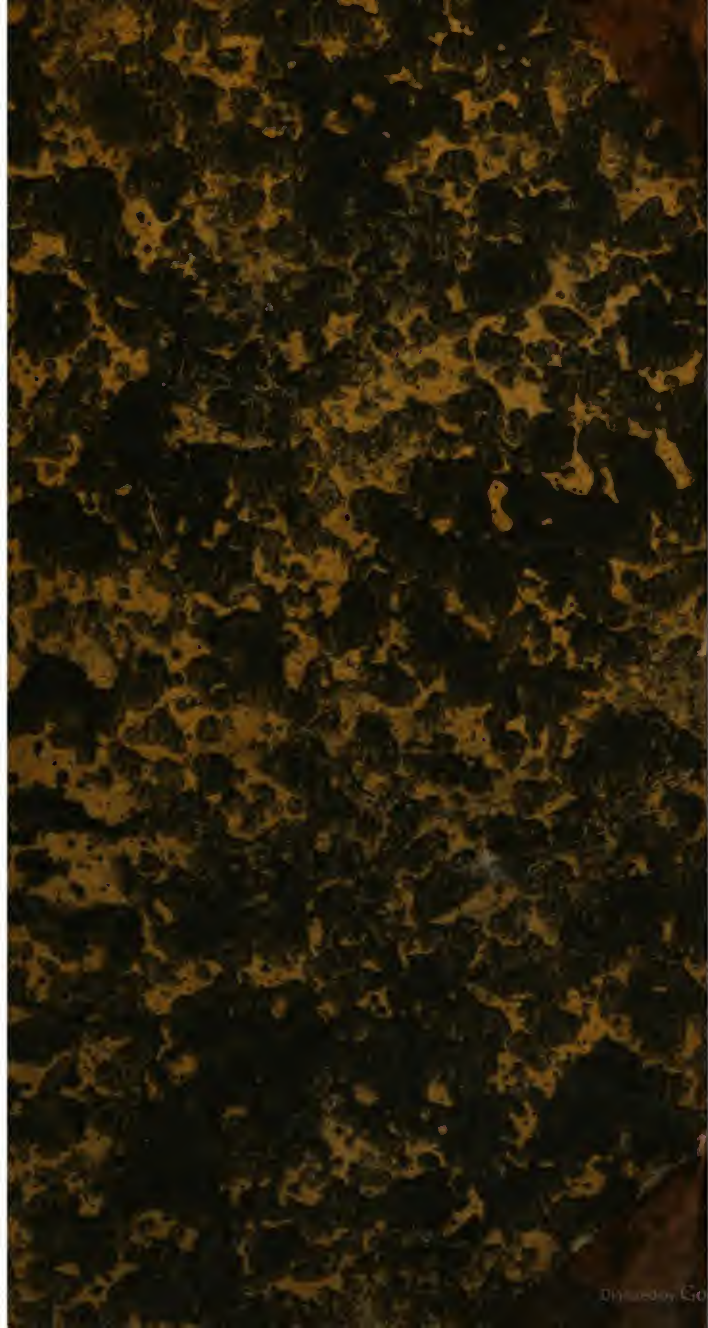




<3662643563OO15

Johann Heinrich Tieftrunk's

Professors in Halle

Censur

des

Christlichen

Protestantischen Lehrbegriffs

nach

den Principien der Religionskritik

mit

besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher

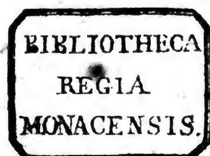
von

D. J. C. Döderlein und D. S. F. N. Morus.

Erster Theil.

Zweite veränderte und vermehrte Auflage.

Berlin, 1796.
Im Verlage der Königl. Preußischen akademischen Kunst- und Buchhandlung.



Inhalt.

Vorrede und Einleitung.

Der Beifall, mit welchem das Publikum meine Versuche, eine wissenschaftliche Bearbeitung der Religionslehre überhaupt und der christlichen Religionslehre insbesondere einzuleiten, aufgenommen hat, ist für mich eben so ermunternd, als ich die Beurtheilungen und Weisungen, welche mir durch mehrere kritische Anzeigen zu Gesichte gekommen sind, mit Dankbarkeit erkenne. Beides hat mich angetrieben, meinen Fleiß und Ernst im Nachdenken zu verdoppeln, um über die Schwierigkeiten, welche mir im Fortgange der Arbeit aufstießen, so viel möglich Meister zu werden.

Seit der Erscheinung dieses ersten Theils der Censur (1791) haben sich viele vortreffliche Schriftsteller mit denselben Gegenständen beschäftigt und über sie theils mehr Licht verbreitet, als ihnen bis

dahin zu Theil geworden war, theils mich auf Gedanken geleitet, die zu verfolgen und zu erörtern ich keine Gelegenheit versäumte. Ich hoffe, daß meine Leser und Beurtheiler die Beweise davon auch in dieser zweiten Auflage wahrnehmen werden.

Unter den kritischen Schriften, welche meine Arbeiten ihrer Anzeige und Beurtheilung gewürdigt haben, finde ich mich gedrungen; besonders den Hrn. Recensenten in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek *); in den Göttingischen gelehrten Anzeigen **); in den Annalen der Philosophie und des philos. Geistes ***) und in der Göttingischen Bibliothek der neuesten Theol. Literatur ****) meinen öffentlichen Dank abzustatten.

Der Ernst, mit welchem sie verfahren, kann mir nicht entgegen sein, da er ganz allein auf die

*) S. Neue Allg. Deutsche Bibl. 15 B. 2 St. 5—8 Heft. S. 302 ff.

**) S. Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. 63 St. d. 18. Apr. 1795. S. 625 ff. (vergl. mit S. 129 ff.)

***) S. Annalen der Phil. und des phil. G. herausgeben v. L. J. Jakob. Febr. 1795. S. 162. ff.

****) S. Götting. Bibl. der n. th. Lit. herausgegeben von J. Fr. Schleusner und C. Fr. Stäudlin. 1 B. 9 St. S. 654 ff.

Sache gerichtet ist. Die liberale Denkungsart aber, und der artige Ton, in welchem sie mir ihre scharfsinnige Bemerkungen und gründliche Berichtigungen mittheilen, verpflichtet mich ihnen mit doppelter Kraft. Ihre Weisungen sollen mir auch nicht vergebens zugekommen sein; sondern ich werde von ihnen an den Stellen, wo sie Einfluß haben können, den bestmöglichen Gebrauch machen. Auch in Ansehung dieser neuen Auflage verspreche ich mir von meinen Beurtheilern eben so viel Humanität in der Behandlung meiner Person als Unpartheilichkeit und Strenge in der Beurtheilung der Sachen. Denn wie dies Letztere gewiß ieder Freund der Wahrheit wünscht und mit Dank aufnimmt, so muß er das Erstere auch für unanständig und unbefugt halten.

In der Schrift über den „Einzigmöglichen Zweck Jesu" *) habe ich zu zeigen gesucht, daß die christliche Lehre ein Princip als obersten Grundsatz der Religion enthalte und daß der ganze christliche Lehrbegriff theils aus demselben abgeleitet werden könne, theils doch durch denselben seine Sanktion und religiöse Bedeutung erhalten müsse.

*) S. Einzigm. Zweck Jesu — aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt. Zweite Auflage. Berlin 1793, 250 S. in gr. 8.

Hierauf ließ ich eine Kritik der Religion*) folgen, welche unabhängig von allem positiven Lehrbegriffe den obersten Grundsatz der Religion überhaupt ausmittelt und rechtfertigt.

Die genaue Uebereinstimmung des Geistes der christlichen Religionslehre in ihrem reinen Theile mit den Resultaten der Religionskritik führte uns auf den wichtigen Satz, daß die christliche Dogmatik nicht allein einer wissenschaftlichen Bearbeitung fähig sei, sondern der Geist derselben sie auch erfordere.

Hiermit wollte ich zugleich andeuten, daß wir der Pflicht, die wir auf uns haben, noch bei weitem nicht ganz genügt und das Ziel noch lange nicht erreicht haben, welches uns der ächte Protestantismus aufsteckt. Es ist nämlich der Protestantismus nichts anders als die Behauptung und Ausübung des Rechts, den Geist der Religion Jesu aus den vorhandenen Urkunden **) mit eigenem Nachdenken

---

**) S. Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Hinsicht auf das Christenthum. Berlin 1790. 21 Bogen.

*) Man hat den Ausdruck „Urkunden" getadelt, weil wir keine eigentliche Urkunden des Christenthums hätten. Es ist richtig, wir haben keine eigentliche Urkunden, das ist, Dokumente, die grade unter dem Beisein, der Autorität und Bewilligung Jesu, in der Absicht, mit

und dem Gebrauche aller dazu erforderlichen und möglichen Hülfsmittel ausfindig zu machen; folglich, indem wir eben gegen den Aufdrang eines irrigen Lehrbegriffs protestiren, die Wahrheit des Evangeliums in ihrer ganzen Reinheit und Lauterkeit auszumitteln und herzustellen.

Erasmus, Reuchlin, Luther, Melanchthon, Chemnitz, Kalvin und Andere ihrer Zeitgenossen haben die Bahn gebrochen und einen vortrefflichen Anfang gemacht; allein sie haben, wie sie selbst mit ausdrücklichen Worten oft genug sagen, nicht alles gethan, was zu thun war, ja sie konnten nicht alles allein und auf ein Mal thun; wenn sie gleich den besten Willen dazu hatten. Genug aber für sie und alle Nachkommen war dieses, daß sie die Bahn brachen, und durch ihr eignes Beispiel lehrten, wie und auf welche Art alles, was noch zu thun übrig

gemeinschaftlicher Berathung und gegenseitiger Einverständigung verfertigt worden sind, um auf alle Zeiten rechtskräftige und gültige Beweise des Ursprungs, Inhalts und Umfangs des Christenthums zu sein. Allein wenn gleich die Verfasser der christlichen Urschriften keine gerichtliche Urkunden aussetzten, so dienen sie uns doch anstatt der Urkunden, da wir keine Andere haben und man gegen die Aechtheit dieser zwar an sich gelegentlichen, aber doch immer zum Behuf des Christenthums von den unmittelbaren Vertrauten Jesu verfaßten Schriften keinen gründlichen Zweifel vorbringen kann.

blieb, gethan werden müsse? nämlich: durch eine freie und gründliche Untersuchung. Die also 1) nicht auf der Oberfläche herumtappt, sondern in die ersten Gründe der Religion eindringt und Alles, was einer ernstlichen Ausmittelung der Wahrheit zur Hand gehen kann, bedachtsam herbei nimmt; die aber auch 2) eben deswegen allem Zwange entsagt und jeden widrigen Einfluß durch partheiliche Anhänglichkeit vermeidet; die eben so weit vom blinden Beifall, als leichtsinnigem Widerspruch entfernt bleibt.

Dies ist die Art, wie sich die ersten Wiederhersteller christlicher Freiheit benahmen, in diese Fußtapfen müssen wir eintreten und beharren, wenn wir den Namen derer nicht entehren wollen, die zuerst gegen einen kirchlichen Despotismus und widernatürliche Menschensatzungen feierlich protestirten.

Es kommt also vorzüglich darauf an, uns zu überzeugen,

Erstlich, daß wir mit unserm Religionssystem noch nicht im Reinen sind;

Zweitens, daß es unsre Pflicht sei, hierin so lange zu arbeiten, bis wir zur reinen Wahrheit des Evangeliums wiederum eingedrungen und zurückgekehrt sind;

Drittens, daß wir Hoffnung haben, einst das ganze Licht des Evangeliums wieder erblicken und ein System der Religion aufführen zu können, das fernerhin keiner wesentlichen Veränderung mehr unterworfen sei, und

endlich zu überlegen, wie dieses auszuführen möglich sei?

A.

Der erste Satz, worin auch Hr. Döderlein mit einstimmt, daß wir nämlich mit unserm Religionssystem noch gar nicht im Reinen sind, mögte wohl von manchem *) Dogmatiker in Anspruch genommen werden; allein, ohne uns hier auf die wissenschaftlichen Gründe einzulassen, welches in der Kritik der Religion geschehen ist, können wir den Satz als vollständig erwiesen aus der Erfahrung annehmen. Denn ich frage: wo ist reine Wahrheit und ächtes

*) Ich verstehe unter einem Dogmatiker hier denjenigen, der Lehrsätze zusammen trägt, ohne sich vorher über die Principien gerechtfertigt zu haben, welche dem Gebäude zum Grunde liegen sollen. Die Kritik geht der Dogmatik vorauf; jene liefert und rechtfertigt die Principien, diese führt das System selbst auf. Dogmatik ohne Kritik ist rhapsodisch, anmaaßend und schwankend; aber unter der Leitung der Kritik wird sie systematisch, bescheiden und fest.

Christenthum zu finden? Wenn wir die Verschiedenheit der Religionssysteme aller Völker auf dem Erdboden auch aus der Acht lassen und bleiben blos bei dem Christenthume stehen; so findet sich hier schon eine solche Uneinigkeit sowohl der Hauptpartheien als auch der noch kleinern Sekten unter sich, daß schon dieses einem uneingenommenen Forscher sehr auffallen muß. Die Lehrbücher der Protestanten und ihre Katechismen, wenn sie auch in einigen Punkten dem Buchstaben nach zu harmoniren scheinen; sind doch, wenn es auf Auslegung und Erklärung ihrer Säze ankommt, wieder so weit auseinder, daß man, beim Versuche sie zu vereinigen, sie vielmehr fast in eben so viele Partheien zertheilen würde, als es Lehrbücher giebt. Da hört man nicht selten zwei Doktoren der Theologie von einer Konfession, auf einer Akademie, Jeden seine Meinung für die alleinwahre anpreisen; wo doch Einer gewiß, wenn nicht alle Beide, Unrecht haben müssen.

Wir gehen nun ruhig vor diesem Kampfplaz vorüber, und nehmen zu unsrer Belehrung das, was Thatsache ist, nämlich, daß die Lehrer unter sich uneinig sind.

Wo liegt nun die Quelle dieser Uneinigkeit? Nicht in den Gemüthern der Menschen, nicht in der Partheisucht allein. Denn wenn auch die ein

Mal erhitzten Verfechter dieser oder jener Parthei aus Leidenschaft nicht nachgeben mögten; so würde die Wahrheit doch am Ende bei dem unpartheiischen Zuschauer die Oberhand gewinnen. So verderbt ist der Mensch nicht, daß er, wenn er sonst noch partheilos ist, mit besserm Wissen und Gewissen der Wahrheit Troß bieten und dem Irrthume, mit dem Bewußtsein, daß es Irrthum sei, huldigen sollte. Wäre auf irgend einer Seite ganz reine Wahrheit zu finden, so würde sie gewiß zuletzt, wenn die leidenschaftlichen Zänker vom Schauplatze treten, und sich die Hitze in kalte Untersuchung wendet, wo nicht die Herzen Aller, doch gewiß der aufgeklärten Redlichen gewinnen. Aber so liegt das Uebel viel tiefer; es liegt in der Dogmatik eines Jeden selbst, in der fast allgemein herrschenden und doch verkehrten Methode, Religion zu suchen und zu lehren; in dem Hange, entweder Alles zu wissen und Nichts zu glauben, oder Alles zu glauben und Nichts zu wissen; oder was man vorgiebt zu wissen oder zu glauben, ohne Kritik zu wissen und zu glauben; kurz, es liegt an dem Mangel fester und allgemeingeltender Principien.

So viel sehen wir demnach bei einem leichten Ueberschlage, daß es mit der Religion noch sehr mißlich steht; wir mögen uns zu einer Parthei hal-

ten, zu welcher wir wollen. Halte ich mich zu dieser Parthei, so verwerfen mich die Andern. Aber sehe ich mich nun in einer Parthei um, und suche feste Wahrheit; so bin ich noch übler daran; denn auch hier im Innern ist alles uneinig und es giebt beinahe wieder eben so viele Partheien als Lehrer sind. Wer hieran zweifelt, der sehe in die Lehrbücher, und versuche eine Uebereinstimmung herauszubringen.

Wie nun? können wir wohl, ohne uns ins Angesicht zu lügen, sagen; wir sind im Besitze eines reinen, festen, veredelnden Religionssystems?

Es versteht sich von selbst, daß ich hiermit nicht alles, was von geschickten Lehrern der Religion vormals und noch jetzt zur Verbesserung des Religionssystems geleistet ist, gradehin verwerfen und für unbrauchbar erklären will. Das sei ferne. Ich lasse alles dieses in seinem großen Werthe, den es wirklich hat, und behaupte nur, daß wir mit der Religion noch lange nicht am Ziele stehen und es auch noch auf andern Wegen suchen müssen, wenn wir endlich dahin gelangen wollen.

B.

Wie aber? sollen wir bei einer so schwankenden Lage der Religion die Hände müssig in den Schooß legen?

„Ja! sagt man, es hat ein Mal eine jede Konfession ihre symbolischen Bücher und Glaubensartikel; diese müssen fest stehen, wenn die Parthei nicht zersplittert werden und Alles in eine religiöse Anarchie ausarten soll. Ueberdies sind diese Systeme von der Obrigkeit in Schutz genommen und einem fernern Anspruche gänzlich entzogen worden."

Gut! ich frage nur, was sind Glaubensartikel, oder was sollen sie sein? Sollen sie ein Riegel gegen alle Selbstthätigkeit und Nachforschung des Geistes sein? oder aber sind sie nur die Losungsworte, woran sich die Partheien halten, um durch ihre Beibehaltung das bürgerliche Band unter sich zu knüpfen? Ich denke, nur das leztere, und traue es keinem Menschenfreunde zu, daß er Formeln geben wolle, die den Geist seiner Zeitgenossen und der ganzen Nachkommenschaft binden sollen. Ein Unternehmen, das eben so vergeblich als widerrechtlich sein würde.

Zu den Zeiten der Reformation, wo die Religion eine so wichtige Krisis erlitt, war es in der That eben so nöthig, wie es zu allen Zeiten, so lange noch Partheien statt finden, sein wird, daß, nachdem man sich von dem hierarchischen Despotismus losgerungen hatte, nicht allein öffentlich erklärte, wie weit man in der Verbesserung der Reli-

gion gekommen sei; sondern auch gewisse Losungsworte festsetzte, an welchen sich die Abgeschiedenen hielten, damit nicht alles in der Irre umher lief und durch Normlosigkeit die Sache noch schlimmer, wie vorher, wurde. Den Gemeinden, die sich von der römischen Kirche getrennt hatten, mußte doch für das, was ihnen genommen war, etwas Anderes wieder gegeben werden; und da gab man ihnen, so gut man es nach den damaligen Progressen geben konnte. So etwas wird man auch immer geben müssen, so lange der gemeine Mann noch nicht auf eignen Füßen stehen kann, welches er in dieser Welt wohl nie lernen wird.

Man wird es also auch in diesen Zeiten noch nicht für ganz unnöthig finden; wenn die Regierungen auf die öffentliche Symbole halten; nur muß man nicht mehr aus der Sache machen, als ihre eigentliche Absicht erfordert; sie geht auf bürgerliche Vereinigung gegen kirchlichen Despotismus, auf äussere Ruhe und Einigkeit. Dahin können auch nur alle politische Gesetze abzielen, welche die Religion zum Gegenstande haben. Sie können über Wahrheit oder Unwahrheit nichts bestimmen wollen, sondern sie betreffen blos die kirchliche Polizei; äussere Ordnung und politische Verhältnisse. Nur auf diesen Punkt müssen Religionsedikte gerichtet sein

und sollten einige Regierungen mehr daraus machen wollen, so beginnen sie etwas, was über ihre Macht und ausser ihrem Beruf liegt. Sie sollten dabei immer nur so denken, wie eine durch ihre Weisheit längst berühmte Gesetzgebung erklärt: „daß ein Religions-Edikt nur für ein kirchliches Polizeigesetz angesehen werden könne und es muthwillige Verdrehungen seien, wenn demselben ein anderer Sinn angedichtet werden wolle. So wenig aber es Jemand billigen würde, wenn ein Prediger der protestantischen Kirche, unter dem Vorwande der Aufklärung, seiner Gemeinde alle Grundsätze der römischen Kirche vortragen und zur Annahme empfehlen wollte; eben so wenig und noch weniger kann es erlaubt sein, daß ein Deist, Socinianer und dergleichen Sektierer seine Lehren und Meinungen einer Gemeinde der Augsburgschen Konfession aufdringe."

Hiermit werden alle Gesetze, die die Religion angehen, aufs Aeussere eingeschränkt. Die ein Mal angenommenen Symbole sollen bleiben, und dies um der Ordnung willen, damit nicht durch eine Vermischung der allerlei Meinungen ein Wirrwarr und endlich gar Anarchie entstehe. Dieses aber entzieht nichts dem Anspruche einer ernstlichen Untersuchung, selbst die ein Mal festgesetzten Symbole nicht; es setzt auch keine Unverbesserlichkeit des obwaltenden

Systems fest, sondern überläßt alles einer freien Prüfung und setzt der immer grössern Vervollkommnung der Religion des Herzens weder Maaß noch Ziel. Nun! so lasse man den Buchstaben und arbeite am Geiste. Keiner aber dringe dem Andern etwas auf, sondern man lasse alles frei.

Sehr weise spricht daher Friedrich Wilhelm: „Ich bin weit entfernt, irgend Jemand in seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit einzuschränken, das aber kann und werde ich nimmermehr zugeben, daß heimliche Feinde der christlichen Religion, welche sich für protestantische Prediger ausgeben, fernerhin fortfahren sollten, meine getreue Unterthanen in ihrem Glauben irre zu machen und ihnen mit der Religion zugleich die sicherste Beruhigung im Leben und Tode, so wie die wirksamsten Bewegungsgründe zur Tugend und Rechtschaffenheit zu entziehen."

So sollte man nur überall die Symbole und ihre Aufrechthaltung mit der allgemeinen Freiheit des Denkens und Glaubens vereinigen, und man würde darin nichts gegen die Vervollkommnung des Geistes und Herzens antreffen.

Wenn man aber gegen kirchliche Polizeigesetze deklamirt, so scheint man nicht zu bedenken, daß, gesetzt es wären dergleichen Gesetze auch gar

nicht, doch noch lange nicht der Zeitpunkt da ist, wo man alles umstoßen und Jeder nicht allein seinen eignen Weg selbst nehmen, denn dieses verwehren ihm ja die Polizeigesetze nicht, sondern auch noch Andere mit sich fortführen kann. Wenn erst ein einziges, allgemeingeltendes, in sich ganz wahres und evidentes Religionssystem da sein wird, alsdenn kann nicht allein ein Jeder, der da will, seinen eignen Weg wandeln, sondern auch ein Jeder, der dazu Muth und Beruf fühlt, Andere um und zu sich versammeln; denn es bleibt alsdenn doch für Alle ein und dasselbe System, ein und derselbe Zweck, es bleibt Einheit und Harmonie. So lange aber diese innere Einheit durch die Evidenz und Allgemeinheit eines Systems nicht bewirkt ist, bleibt jede äussere Vereinigung durch kirchliche Symbole und Polizeigesetze noch immer besser, als gänzliche Zersplitterung durch Anarchie. Eine vollkommene Religionsfreiheit, wo ein Jeder sich selbst Gesetz des Verhaltens und die Vernunft sich selbst der Grund des Fürwahrhaltens ist, wo der Prediger nur predigt, was in eines Jeden Herzen geschrieben steht, und Anbetung vor Gott nur eine Folge des sich selbst, seinen Werth und seine Bestimmung kennenden und ehrenden Vernunftwesens ist — — —. Dies ist eine Idee, der wir uns ins Unendliche nä-

hern sollen, die wir aber noch lange nicht erreicht haben.

Man verwirft den protestantischen Lehrbegriff, wie er in dem ersten Aufkeimen des Protestantismus festgesetzt wurde. Nun! was giebt man dafür? Der Eine den Naturalismus, ein Anderer den Deismus; dieser den Fatalismus, jener den Atheismus, das Ungefähr, den Epikureismus, Schwedenborgs Träume, und was dergleichen mehr ist. Ich frage: ist denn dieses besser als der protestantische Lehrbegriff? Welche von allen den angeführten und nicht angeführten Partheien kann sagen, und nicht blos sagen, sondern evident und für alle Menschen, wenn sie nur gesunder Vernunft sind, allgemeingeltend beweisen, daß sie die reine Wahrheit lehre, daß vor ihr alle andere Meinungen wie Spreu vom Winde zerstäuben? Nun so lange dies nicht ist, wie will die Eine oder andere Parthei sich anmaassen, den festgesetzten Lehrbegriff öffentlich zu verdrängen und für den ihrigen Proselyten zu machen; ich meine, Proselyten machen, nicht blos durch Schriften bei dem denkenden Theil der Nation; sondern durch Vortrag bei dem nichtdenkenden Theile, der die neuen Lehrmeinungen eben so wenig prüfen kann, als die alten, folglich doch nur immer aufs Wort glauben muß? Wie wenn dieses nun einem Jeden gestattet

stattet würde, und so auf ein Mal in der Uniform eines protestantischen Predigers auf den Kanzeln, hier Fatalismus, dort Ungefähr, hier Stoizismus, dort Epikureismus, Deismus, Atheismus, Schwedenborgs Träume, pietistischer Durchbruch, hier liederliche Zügellosigkeit, dort unmenschliche Selbstpeinigung — alles unter einander gelehrt würde; was würde da aus der protestantischen Gesellschaft werden?

Ich will das bisher Gesagte auf einige, wie mir dünkt, ganz konsequente Sätze zurückführen.

1. Der protestantische Lehrbegriff muß bestehen, damit nicht äussere Unordnung und Anarchie in den Gemeinden entstehe.

2. Die Gesetze aber, welche die Regierungen zur Aufrechthaltung derselben geben, sind und können nur Polizeiverordnungen sein, welche das äussere Verhalten und das politische Band der Bürger angehen.

3. Keine weltliche Macht kann durch Religions-Edikte den Geist binden und das Gewissen einzwängen; weil ihr Arm dahin gar nicht reicht, aber sie kann dieses auch nicht wollen, wenn sie weise ist und den Zweck und die Grenzen ihres Berufs kennt.

4. Es darf aber auch durch keinen Einzelnen der protestantische Lehrbegriff aufgehoben werden, weil keiner die reine Wahrheit allein aufzeigen und auf allgemeinen Beifall Anspruch machen kann.

5. Ein Anderes aber ist, den festgesetzten Lehrbegriff öffentlich aufheben, ein Anderes an seiner Vervollkommnung privatim arbeiten. Jenes hängt von einer allgemeinen Stimme ab und ist die Folge einer vorauf gehenden allgemeinen und evidenten Ueberzeugung eines Bessern. Man arbeite an diesem und hat man hierin erst ein unwandelbares Ziel erreicht, so wird sich Jenes schon von selbst ergeben.

Die kirchlichen Symbole gehören zum Polizeistand der religiösen Gesellschaft, sind Formeln, die den Körper halten, aber den Geist nicht binden; sie wehren also gar nicht die Vervollkommnung eines Systems, in so fern es auf die Selbstthätigkeit und Veredlung des Geistes in Beziehung steht.

Um aber hierin nicht zu fehlen, muß man sich ganz partheilos machen, damit man nicht aus Vorliebe zu seinem Systeme Meinungen in die christlichen Urkunden hineinträgt, die sonst da nicht zu finden wären; einen Sinn

erkünstelt, der dem Geiste des Inhalts zuwider ist und auf solche Art Alles findet, was man gern finden will. So haben wirklich neuerdings Einige nichts als Naturalismus finden können, weil sie eben nichts anders finden wollten.

Man bekümmere sich also zuerst um den Geist der Religion Jesu und suche diejenigen Principien derselben auf, welche aller Dogmatik vorangehen und diese erst möglich machen. Hat man diese, so erkläre man den gangbaren Lehrbegriff, das ist, man führe ihn auf Principien zurück, und deute und berichtige alle seine Sätze nach dem Geiste der Religion.

Es sei uns aber nicht blos um die Theorie der Religion zu thun, sondern auch um die Praxis derselben. Dadurch wird die Erklärung und Läuterung eine ganz andere Richtung bekommen, und einen viel sanftern Weg gehen. Man wird sich nicht damit beschäftigen, blos niederreissen und unstatthafte Lehrmeinungen in einem lächerlichen Gewande aufzustellen. Man wird auch den guten Willen, selbst wenn er durch unreife Vorstellungen geblendet wäre, ehren und mit freundlichem Zutritte

seiner Meinung ein reineres Licht unterstellen. — Jede Aufklärung, die man giebt, muß, aus dem Geiste der Religion genommen, sich selbst den Weg zum Herzen bahnen, muß dem Irrenden Licht und Leben zugleich werden.

Dies ist, meiner Meinung nach, diejenige Aufklärung, welche der Religion allein angemessen und dem Menschen willkommen ist. Sie wirft nicht um, sondern bauet auf, schöpft nicht oben ab, sondern geht auf den Grund des Geistes und Herzens, strozt nicht voll hoher Vernünftelei, sondern geht durch allgemeingeltende und allgemeinverständliche Grundsätze in Jedermanns Seele; erleuchtet und belebt, indem sie des Menschen Auge auf ihn selbst richtet, und ihn für seinen sittlichen Zweck interessiert.

Unsre Bemühung sei also, aus dem Geiste der Religion Jesu an dem Verstande und Herzen der Menschen zu arbeiten, dadurch ihm solche Begriffe und Grundsätze einzuflössen, von welchen er geleitet, seinen eignen Werth kennen und beherzigen, seine Pflicht achten und ausüben, sein Vertrauen auf Gott gründen und sichern könne.

Dahin zielt alles, was wir zur Vervollkommnung thun können und thun sollen, was kein weltlicher Arm ganz hindern kann und keine weise Regierung je hindern will.

C. und D.

Wenn es nun wahr ist, daß bis jetzo noch in keinem einzigen Lehrsysteme, welches auf den Namen Jesu verbreitet wird, gewisse und allgemeingeltende Wahrheit zu finden ist; indem sie alle mehr oder weniger von einander abgehen; wenn es aber doch eine unerlaßliche Pflicht für jeden ächten Christen ist, nicht eher zu ruhn, als bis er sich der reinen Lehre aus unwiderleglichen Gründen versichert hat; so entsteht die wichtige Frage: ob wir denn wohl Hoffnung haben, den reinen Sinn Christi ganz und unverfälscht wieder zu finden?

Es ist hieran nicht zu zweifeln, und, wie ich glaube, zu keiner Zeit weniger als eben jetzt, da durch historische und moralische Auslegung alles vorbereitet ist, was zu einem so wichtigen Zwecke verhelfen kann.

Diese Frage kann aber alsdenn erst mit Einsicht beantwortet werden, wenn man ausgemittelt hat, wie man zur ächten Lehre Jesu zurückkehren könne?

Wir haben es hier blos mit der christlichen Religion zu thun und setzen voraus *), daß sie in ihrem Wesen alles das enthalte, was zu einer vollkommenen und allgemeinen Religion erforderlich ist. Ist aber dieses, so muß sie sich in diesem hohen Werthe ausfinden und darstellen lassen; es mag nun mit viel oder wenig Aufwand von Zeit und Kräften geschehen.

Diese Vermuthung behält die christliche Religion so lange für sich, bis Jemand evident gezeigt hat, daß sie ihrem innern Gehalte und Wesen nach zu gar keinem vollendeten Systeme der Religion tauglich ist. Bis hieher aber hat dieses noch kein Gegner des Christenthums erweisen können und alle Angriffe betrafen mehr die christlichen Dogmatiker als die Religion selbst. Man kann aber eine Religion nicht nach dem schätzen, was einseitige Grübler aus ihren mißverstandenen Elementen zusammen setzen, was Dieser oder Jener für Meinungen davon faßt und ausbreitet; sondern nur nach ihrem Geiste und den stringenten Folgerungen aus demselben. — So gereicht es auch der Religion selbst nicht zum Vorwurf, was die Anhänger derselben unter ihrem Namen gethan haben, wenn es auch noch so übel sein

*) Im Einzigmöglichen Zwecke Jesu und in der Kritik der Religion ist dieses bewiesen.

sollte; sondern man muß, wenn der Vorwurf die Religion selbst treffen soll, beweisen, daß ein solches Verhalten nach dem Geiste der Religion ganz konsequent war. Es ist mit der Religion wie mit andern nützlichen Dingen; in den Händen der Unmündigen oder Boshaften können sie sehr schädlich werden.

Seitdem durch die Bemühungen der ersten Protestanten die Vernunft von dem Joche einer eben so intriganten als unedlen Vormundschaft erlöset und die Denkfreiheit wieder geltend geworden ist, hat man auf mancherlei Weise dazu gewirkt, um durch das pompöse Vorgerüste der Pfafferei in die simple Wohnung der christlichen Religion einzudringen. Der erste und entscheidende Schritt war immer der der Selbstprüfung und des eignen Nachdenkens. Dadurch lernte der menschliche Geist seine Kräfte und Rechte kennen; dadurch rissen sich die Erstlinge des Protestantismus aus der schändenden Minderjährigkeit, versuchten auf eignen Füssen zu gehen, und nach eignen Grundsätzen zu handeln. Da dieser Schritt ein Mal gethan war, so hatte der ausscheidende Theil der Christenheit alles gewonnen, was er bedurfte, um nun allmälig, ob zwar unter vielen Straucheln und Fehltritten, dem Lichte der Wahrheit immer näher zu kommen.

Seit der Zeit hat man alles versucht, was zur Aufklärung in der Religion dienlich sein konnte, und ich glaube, daß man jetzt so ziemlich alles erreicht hat, was Sprachkunde, Geschichte, Auslegungskunst und andere Hülfsquellen zur Ausmittelung des ächten Christenthums aufbieten können.

Es fällt in die Augen, wenn man den Gang der biblischen Literatur beobachtet, wie die erwähnten Hülfsmittel von Zeit zu Zeit wohlthätigere Wirkungen thaten und zum richtigen Verständniß der christlichen Urschriften immer mehr und mehr beitrugen. Seit der Zeit ist eine irrige Meinung nach der andern gesunken; freilich nicht ohne Widerspruch und mancherlei Streitigkeiten, aber im Ganzen doch immer zum Vortheil der guten Sache.

Es scheint nun zwar die angeführte Höhe, auf welcher sich dermalen die Schriftauslegungskunst befindet, mit der jetzigen Gährung und Zwistigkeit in Religionssachen gar sehr zu kontrastiren; allein dieses beweiset weiter nichts, als daß man bis hieher noch nicht über alle Punkte einig, folglich noch etwas, und villeicht das Letzte und Allerwichtigste, zu thun übrig ist.

Streit und Gegenstreit, Behauptung und Zweifel sind unentbehrliche Mittel, die Untersuchung im Gange zu erhalten und den Geist vor dem schlum-

mernden Beifall zu bewahren. Ja es gehört mit unter die wohlthätigsten Folgen des Protestantismus, daß die Glieder dieser Parthei nicht so gleich unter sich einig wurden und auf den Trümmern des römischen Despotismus sogleich einen Protestantischen wieder aufführten. Dieses würde zwar den protestantischen Bund von der römischen Hierarchie unabhängig gemacht, nichts desto weniger aber die religiöse Vervollkommnung plötzlich wieder gehemmt haben.

Eben die Uneinigkeit und die ihr folgende immer rege Untersuchung sind es, welche die biblische Litteratur zu der jetzigen Stufe gebracht haben; daß, ob sich gleich die Religionslehre in einem so harten Gedränge *), wie fast nie, befindet, es doch nur noch eines Schrittes bedarf, und zwar des letzten unter allen, um allen vorhergehenden Bemühungen die Krone aufzusetzen; um von den langwierigen und labyrinthischen Zwistigkeiten zum graden Weg des Friedens einzulenken und so mit festen Tritten zu dem Tempel reiner und unwandelbarer Wahrheiten einzukehren.

---

*) Denn man streitet sich nicht mehr blos um den Sinn und die Gültigkeit einzelner Lehrmeinungen, sondern zieht auch den Werth aller Religion überhaupt in Zweifel.

Ich sage: es ist nur noch ein einziger Schritt zu thun, um Alles in Allem zu vollenden; und welcher ist dieser?

Wenn wir einen allgemeinen Blick auf die bisherigen Bemühungen der christlichen Dogmatiker werfen, und die Methode beobachten, wie sie ihre Lehrmeinungen ausfindig machten, erklärten, bewiesen und zu einem Ganzen verbanden, so sehen wir, daß sie sämtlich hierbei nur rhapsodisch verfuhren. Der Inbegriff der zusammen getragenen Lehrsätze ist ein Aggregat, kein System; eine zufällige Zusammenstellung, keine wissenschaftliche Anordnung.

Ja wir finden bei den mehrsten Theologen nicht ein Mal einen richtigen Begriff von einem System. Hr. D. Döderlein rechnet unter die vorzüglichsten Eigenschaften eines Systems der christlichen Lehre Gründlichkeit und Deutlichkeit im Vortrag, Richtigkeit in der Auslegung und natürliche Ordnung der Sachen. Sehr richtig! Dies alles sind erforderliche Eigenschaften eines Lehrsystems; aber es sind nicht die einzigen; sondern es fehlt hier grade das Wichtigste, was zu einem System gehört, nämlich nothwendige Einheit der Theile vermittelst eines Principiums. Die Theile des Lehrbegriffs müssen nicht zu einander gehäuft, sondern vermittelst eines Principiums von

einander abgeleitet sein; und sie müssen nicht rhapsodisch zusammen getragen werden, sondern in einer Einheit nothwendigen Zusammenhang haben. Folglich sind Principium, Einheit in demselben, nothwendiger Zusammenhang der Theile grade die ersten Erfordernisse eines Systems. Da nun hiervon nicht einmal der Begriff in den Religionslehrbüchern richtig und vollständig gefaßt ist; so kann man leicht erachten, daß es mit der Ausführung noch mißlicher stehen werde.

Die Religion, als Sache des Geistes, muß einen reinen und wissenschaftlichen Theil haben; dieser muß abgesondert und für sich allein dargestellt werden, um darnach den Werth und Gehalt aller zufälligen oder doch minder nothwendigen Säze bestimmen zu können. Auch die christliche Religion hat ihren reinen und ganz wissenschaftlichen Theil, sie wird folglich auch die Bedingung eines wissenschaftlichen Systems in sich enthalten, ich meine ein Principium. Dieses müßte sich finden lassen, gesetzt es würde auch nirgends mit ausdrücklichen Worten angegeben.

Man darf sich aber nicht daran stossen, daß bis jezt noch kein wissenschaftliches System der christlichen Religion da ist; noch weniger daran, daß die Art, wie sie uns überliefert ist und sie Christus selbst

muthmaßlich gelehrt hat, nicht die Form einer strengen Wissenschaft hat. Dieses war zu der Zeit weder nöthig noch möglich, wenn man auf den Grad der Kultur, die Denkungsart und Sitten damaliger Zeiten, auf die besondern Verhältnisse Christi und seiner Vertrauten, kurz auf Alles das Rücksicht nimmt, was Methode und Vortrag der Religion damals bestimmte. Es wird auch nie nöthig und rathsam sein, das Volk in der Form einer Wissenschaft zu belehren, sondern hier kommt es nur immer auf die Sachen an und es gehört zur Geschicklichkeit eines Lehrers, grade die Methode zu gebrauchen, wodurch er dem Verstande und Herzen der Zuhörer am leichtesten und fördersamsten beikommen kann.

Für den Gelehrten aber, der nie blos historisch kennen und auf Ansehen glauben, sondern alles aus Gründen wissen und aus Gründen glauben muß, ist es von ausserordentlicher Wichtigkeit, zu wissen, ob sein Lehrsystem einer wissenschaftlichen Form empfänglich sei, und wenn dies ist; wie diese Form zu Stande gebracht werden könne und müsse? Die gründliche Erkenntnisse aber sind nicht eher vollständig, als bis sie in Principien vollendet, systematische Einheit und nothwendigen Zusammenhang der Theile haben. Nur dadurch können die Gelehrten am Ende unter sich einig werden und auch auf den

Unterricht für das Volk wird dieses einen entscheidenden Einfluß haben. Es wird sich alsdenn gar bald ausweisen, was für das Volk gehöre und wie es vorgetragen werden müsse; da jetzt noch der Eine obenhin und nach Gutdünken verfährt und der Andere dem sinnleeren Schlendrian folgt.

Das einzige also, was noch jetzt zu thun übrig ist, ist eine wissenschaftliche Bearbeitung der Religion, um sie, wo möglich, zu einem Ganzen, das in Principien zusammenhängt und nothwendige Einheit hat, zu erheben.

Eher aber dieses wissenschaftliche Lehrgebäude des Christenthums zu Stande kommen kann; sind noch einige Arbeiten nöthig, die dazu mehr vorbereiten und einleiten als die Sache selbst schon vollenden. Diese Bemühungen werden also nicht dogmatisch sein und schon einen Lehrbegriff aufrichten, sondern sie werden blos kritisch sein müssen und in der Ausmittelung der Principien, ihrer Grenzen und ihres Umfangs bestehen.

Ich, meines Theils, habe dieses auf eine doppelte Art zu erreichen gesucht und zwar

Erstlich: indem ich zeigte, daß die christliche Religion nur ein einiges Alles begründendes Principium habe, woraus sich denn der einzigmögliche Zweck Jesu genau,

obgleich nur in seinen ersten Linien angeben ließ. (Siehe: Einzigmöglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt. Berlin 1793. 2te Aufl. (250 S.).)

Zweitens habe ich, und zwar unabhängig von irgend einem in irgend einer Religion schon gegebenen Gesetze, das Principium der Religion kritisch, das ist, aus einer wissenschaftlichen Würdigung unsers Vorstellungsvermögens gesucht und aufgestellt; und da fand sich denn, daß das Resultat der Religionskritik mit dem aus dem Grundgesetze der Religion entwickelten Zwecke Jesu vollkommen harmonirte. (Siehe: Versuch einer Kritik der Religion und religiösen Dogmatik mit besonderer Hinsicht auf das Christenthum. Berlin 1790. (21 Bogen).)

Hiermit ist also die Grundlegung zu einem Religionssysteme geschehen. Denn diese vorläufige Bemühungen leisten alles, was zu einer wissenschaftlichen Grundlage erforderlich ist. Sie beweisen den Zweck Jesu, nicht aus Muthmassungen oder beliebigen Hypothesen, sondern aus einem Principium,

nämlich dem eignen Grundgesetze Jesu; sie führen auf dasselbe Resultat durch eine von allem Positiven unabhängige Untersuchung des reinen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens. Was hier noch etwa zu leisten sein mögte, betrifft nicht sowohl die Sache, als die Art ihrer Ausführung.

Es stehen also durch jene vorläufige Untersuchungen folgende Sätze fest:

a. Die christliche Religion hat ein einiges und allgemeines Grundgesetz.

b. Dieses Grundgesetz ist das wahre und alleinige Principium der Religion.

c. Die sich in ihrem Vermögen erforschende und selbst kennende Vernunft hat nicht nur nichts wider dieses Grundgesetz einzuwenden, sondern geräth auch durch eine Kritik ihrer selbst auf kein andres als eben dasselbe Principium der Religion und aller religiösen Dogmatik.

1) Hiermit ist die so oft behauptete und widerlegte Unverträglichkeit der Vernunft mit der Offenbarung auf einmal und gänzlich gehoben, und Beide stehen in einer nie zu zerrüttenden Vereinigung sowohl im theoretischen als praktischen Theil der Religion.

2) Ja die Quellen der bisherigen Uneinigkeit der Vernunft mit der geoffenbarten Religion lassen

sich hiernach leicht finden und angeben, wenn man nur erwägt, daß Beider Principien verkannt wurden. Der vernünftelnde Dogmatiker wollte alles wissen und der dogmatisirende Supranaturalist alles glauben. Nach einer genauen Prüfung findet sich, daß Wissen und Glauben aus einem Principium fliessen, folglich gar keine Parthei gegen einander machen. Es war also eigentlich weder die Religion Jesu noch die Vernunft an sich, welche den Widerstreit zwischen sich erregten, sondern allein ihre dogmatisirenden Sachwalter; die ohne Kritik sowohl der Vernunft als Offenbarung, das ist, ohne Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen reiner Vernunfterkenntnisse und ohne Ausmittelung des Princips der Beurtheilung aller Offenbarung, Lehrmeinungen zusammen trugen; für deren Gültigkeit oder Ungültigkeit sich öfters gleich viel sagen, aber nichts entscheiden ließ, eben weil es an einem Principium fehlte.

3) Es hört also nun eigentlich aller Streit zwischen Vernunft- und geoffenbarter Religion gänzlich auf; denn er ist nur eine blosse Folge der Unkunde einer Seits mit dem Geiste der geoffenbarten Religion, andern Seits mit dem Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft. Sie unterscheiden sich blos nach ihren Quellen; indem die

geof-

geoffenbarte Religion durch ein Faktum gegeben, die Vernunftreligion hingegen durch eine Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen reiner Vernunftprincipien gefunden wird. Sie verhalten sich so gegen einander, daß die sich selbst kennende Vernunft, nichts Erhabneres und Zweckmäßigeres auffinden kann, als was ihr eben durch die Offenbarung dargeboten wird, und wiederum die Offenbarung nichts Ehrwürdigeres entdecken will, als grade das, was die Kritik als den unendlichen und unbedingten Zweck der geistigen Existenz aufstellt. Doch dieses Alles wird sich im Folgenden noch deutlicher ergeben.

d. Das nun beiderseitig sowohl durch die Offenbarung gegebene als von der Vernunft anerkannte Princip der Religion ist evident, allgemeingeltend, faßlich und für jeden Menschen befriedigend, so daß auf alle Zukunft nie etwas anderes dagegen auftreten oder bestehen kann.

Nachdem nun durch die Fortsetzung eines allgemeinen und evidenten Grundgesetzes der Religion die Grundlegung zu einem wissenschaftlichen System derselben geschehen, so ist dadurch auch zugleich ein Princip der Beurtheilung nicht allein für alle jetzige und noch künftige Lehrmeinungen, son-

dern auch für diejenigen Sätze und Anordnungen Jesu und seiner Apostel gegeben, welche nicht unmittelbar aus dem obersten Grundsatze abgeleitet werden können. Denn es können in einer geoffenbarten Religionslehre allerdings Sätze vorkommen, die der Vernunft an sich zufällig sind, aber da sie doch Sätze der Religion sein sollen, so müssen sie auf den Zweck derselben, mithin auf den obersten Grundsatz derselben in Beziehung stehen, folglich muß ihr Verhältniß zum allgemeinen Geiste der Religion angegeben und bestimmt werden können.

Ich führe dies hier nur vorläufig an, um allen Mißverstand zu verhüten; damit nicht Einer etwa glauben möge, es müßten auch empirische Anordnungen, z. B. der Taufe; oder der moralischen Betrachtung gegebene Facta, z. B. der Tod Jesu, aus reinen Principien abgeleitet werden können. Etwas nach einem Grundsatze würdigen ist ganz etwas anders, als etwas aus dem Grundsatze ableiten.

Ehe man also zur Ausführung eines reinchristlichen Religionssystems selbst Hand anlegt, wird es nicht undienlich sein, die vorhandenen Dogmen einer wissenschaftlichen Beurtheilung zu unterwerfen; um zu sehen, in welchem Lichte und Gehalte sie erscheinen und in welche Bezie-

hung auf Religion überhaupt sie gestellt werden müssen.

Dieses ist, meiner Meinung nach, das Letzte, was man vor einer systematischen Behandlung der Religionslehre selbst noch zu thun hat. Nicht um etwa dadurch die Principien der Religion erst zu finden, sondern blos um sie zu bestätigen und nach ihrem grossen Werthe und Gehalte schätzen zu lernen. Und eben dieses, ich meine eine wissenschaftliche Beurtheilung der vorhandenen Dogmen, ist die Arbeit, der ich mich im Folgenden noch unterziehen will.

Ist dieses geschehen, so wird es nicht schwer halten, unter der Leitung eines so einfachen und reichhaltigen Principiums, ein eben nicht pompöses und kolossalisches, aber desto lichtvolleres und dauerhafteres Gebäude für den vernünftigfreien Geist des Menschen aufzurichten.

Ich bin meinen Weg bis hieher so gegangen, daß ich mein Augenmerk immer und unverrückt auf die Sache hatte und mich nie durch Allotrien und Persönlichkeiten auf Abwege leiten ließ. Deshalb habe ich eigentlich Keinen namentlich widerlegt und auch Keinen namentlich auf meine Seite zu ziehen

gesucht. Ich suchte keinen Lehrbegriff irgend einer religiösen Parthei durchzusetzen; sondern, was ich bisher gethan habe, betrifft vielmehr die Möglichkeit eines Lehrbegriffs überhaupt, sucht vielmehr die nothwendigen Bedingungen einer systematischen Dogmatik erst auf, als daß es sich schon mit irgend einem gangbaren Systeme befassen sollte.

Dieses sage ich aber nicht etwa mit dem Stolze, als wenn ich auf alle Verdienste meiner denkenden Vorfahren und Zeitgenossen spröde herab sähe. Das sei ferne. Ich ehre vielmehr mit herzlicher Dankbarkeit die Verdienste aller Vorfahren und besonders meiner Zeitgenossen, unter welchen namentlich Deutschland so viele und so grosse Männer aufstellt, daß man unsern Tagen in der That dazu Glück wünschen kann. Allein das Feld der Wissenschaften ist groß und läßt so vielfache Kultur zu, daß Einer und Viele doch nicht Alles thun können. Ich habe mich überzeugt, daß es nach den vortrefflichen Bemühungen und Fortschritten in der biblischen Litteratur jetzt eben Zeit und Bedürfniß sei, die Religion nach Principien zu bearbeiten.

Ich gehe also auf Wissenschaft aus, die durch Ausmittelung der Gründe ihrer Möglichkeit, das ist, kritisch gesucht und dadurch, daß man dem Mannigfaltigen der Erkenntnisse systematische Ein-

heit giebt, das ist, methodisch eingeleitet werden muß.

Hieraus ist klar,

1) daß ich, da ich die Gründe der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Lehrbegriffs der Religion aufsuchte, ich diese unabhängig von allen schon festgestellten Lehrgebäuden suchen mußte;

2) daß ich also vorläufig alle Dogmatik bezweifelte und in Anspruch nahm, ohne jedoch dadurch schon irgend ein System oder Dogma für falsch zu erklären. Es kann folglich

3) keiner eigentlich aus seinem Lehrbegriffe gegen mich Parthei nehmen; denn ich bin (vor der Hand, als Kritiker nämlich) keiner Parthei zuwider. Es kann aber keine Parthei, sogleich und ohne Rechtfertigung ihrer Principien, für mich sein; denn ich verfechte auch keine Parthei. Ich hänge überhaupt kein Schild aus, und man findet bei mir in der gangbar gewordenen Bedeutung des Worts weder Orthodoxie noch Heterodoxie, weder Supranaturalismus noch Naturalismus, weder Deismus noch Ohngötterei. Ich verschiebe mein Urtheil ganz und gar und setze deshalb in die Fahne meines Symbols die Worte: Kritik und Methodik der Religion, das ist, Untersuchung der Möglichkeit eines Religionsprincips und eines darauf einzuleitenden wissenschaftlichen Lehrbegriffs der Religion.

Dadurch will ich aber ni für einen Zweifler gehalten sein; denn ein kritischer Aufschub des Urtheils ist sehr weit von einem dogmatischen Pyrrhonismus *) entfernt.

4) Man muß aber auch eben deswegen, weil ich die Gründe der Möglichkeit einer Religion untersuche, nicht glauben; ich stehe in der Meinung, daß es bisher noch gar keine ächte Religion gegeben habe. Nein, ich halte die christliche Religion ihrer Grundlage nach für das vollendete Ideal einer Religion und erbiete mich, dieses gegen jeden Einwand zu vertheidigen. Meine Absicht ist nur, den Lehrbegriff der Religion wissenschaftlich zu machen, und wenn dieses geschehen soll, so muß die Möglichkeit desselben vorher untersucht werden.

Ehe man den Muth faßt, ein Lehrsystem zu entwerfen oder ein schon Entworfenes zu vertheidigen, bringt es schon die Regel der Klugheit mit sich, wohl zu überlegen, was man ausführen wollte und wie und womit man es ausführen könne. Diese Frage geht eigentlich auf den Anschlag des

*) Der kritische Zweifel läßt einstweilen jede Dogmatik dahin gestellt sein und forscht nach den ersten Gründen aller Dogmatik überhaupt. Der dogmatische Zweifler hingegen geht von dem Grundsatze aus: „es giebt gar keine (z. B. religiöse) Dogmatik," und sucht nun diesen Satz zu beweisen.

subjektiven Vermögens; auf die Ausmittelung und Abschätzung desselben. — In so fern man dieses nach Principien thut, verfährt man kritisch, und eine Religionskritik ist eigentlich nichts anders, als die Propädevtik aller religiösen Dogmatik, die als Wissenschaft auftreten soll.

Ich will nun dem beurtheilenden Leser die Punkte auswerfen, worauf es, meiner Meinung nach, bei den vorläufigen Untersuchungen in Hinsicht auf die Religion, vorzüglich ankommt.

Ich wünschte zu wissen,

1) ob es möglich sei, die Religion wissenschaftlich, das ist, nach Principien zu bearbeiten und folglich auf diesem Wege einen Lehrbegriff aufzustellen, der vollkommne systematische Einheit hat?

2) Wenn dieses möglich ist; welches sind die Principien, worauf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Religionslehre beruht?

3) Ob das Principium, welches ich im „Zweck Jesu" als der christlichen Religion eigenthümlich aufgestellt habe, das wahre und einzige dieser Religion sei?

4) Ob es ein Principium a priori gebe; welches also durch eine Untersuchung über unser reines

Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen gefunden und in seiner apodiktischen Allgemeinheit aufgestellt werden kann? und

5) ob nun das in der Religionskritik wirklich von mir aufgestellte das richtige sei?

6) Ob folglich dadurch die Vereinigung der Offenbarung mit der Vernunft gefunden und also die obwaltenden Schikanen zwischen Vernunft und Offenbarung aus dem Grunde gehoben sein?

Diese Punkte wünschte ich mit der ganzen Strenge und Gründlichkeit eines unpartheiischen Forschers erwogen; denn es beruht, meiner Meinung nach, vorläufig alles auf ihnen. Ist man aber über sie erst einig; wie ich denn überzeugt bin, daß man darüber einig werden könne und müsse, so ist der Grund zu einem Lehrbegriff gelegt, der fernerhin den Veränderungen der Zeit und Laune nicht mehr unterworfen ist. Denn die Festsetzung der Dogmen nimmt alsdenn einen viel behutsamern, aber desto sicherern Gang. Es ist auch alsdenn gar nicht möglich, daß irgend ein irriger Satz einschleichen und sich behaupten könne, weil sein ganzer Gehalt und Werth so gleich an dem Grundgesetze erprobt werden kann.

Ich hoffe, daß die Art, wie ich die wissen-

schaftliche Bearbeitung der Religion eingeleitet, und die Principien derselben, welche ich aufgestellt habe, die Probe halten werden; denn meine Hoffnung beruht nicht auf einer eitlen Ueberredung, sondern auf einer Einsicht aus Gründen.

Man würde aber die Sache sehr verkehrt anfangen, wenn man irgend einen meiner Folgesätze, so wie sie etwa im „Zweck" oder in der „Kritik" oder in der folgenden Anwendung der Kritik vorkommen, angriffe, ohne die Principien zuförderst widerlegt zu haben; es sei denn, daß Jemand, der die Principia zugiebt, mir bewiese, daß ich unrichtig gefolgert hätte.

Ich baue nun auf den einmal festgestellten Principien fort und schreite, nachdem ich durch Aufstellung eines obersten Grundsatzes der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere die Pflichten eines Kritikers, erfüllt zu haben glaube, zu dem Geschäfte eines Censors und werde die einzelnen Dogmen unsers religiösen Lehrbegriffs nach ihrem innern Gehalte und ihrer Beziehung auf Religion überhaupt beurtheilen.

Bei meinem Vorhaben, den Lehrbegriff der protestantischen Kirche zu beurtheilen, zeigten sich

mancherlei Schwierigkeiten. Unter andern diese, daß ich nicht zu viel und auch nicht zu wenig unter die Censur brächte. Ich habe, nach meinem Urtheil, hier die Mittelstrasse gehalten. — Ohne irgend eine erhebliche Lehrmeinung unsrer Kirche vorbei zu lassen, habe ich mich doch nicht mit allem befaßt, was hier oder dort irgend ein grüblerischer Kopf erdacht hat. Denn alle solche Grillen auch nur aufzuzählen, würde schon ein unbelohnendes und ekles Geschäft sein, noch mehr aber, sie alle censorisch abzufertigen. Es ist aber dieses auch gar nicht nöthig. Denn wer sich nur erst einigermassen in die kritische Principien der Religion hineingedacht hat, dem wird es auch nicht schwer fallen, jede unstatthafte Behauptung zu berichtigen.

Warum ich aber dieser Censur nicht wohl gänzlich überhoben sein konnte, dazu waren besonders folgende Gründe vorhanden. Erstlich: Der „einzigmögliche Zweck Jesu" und die ihm folgende „Kritik der Religion" stehen zwar auf ihren eignen Füssen und müssen es auch, wenn sie wissenschaftlich sein sollen; allein es schien mir doch auch der Sache ganz angemessen, die voraufgeschickte Principien durch eine möglichstvollständige Probe zu bewerthen und zu zeigen, wie sie sich nicht allein gegen unstatthafte Lehrmeinungen behaupten,

sondern auch noch jedem Lehrsatze, in so fern er gelten kann, seine eigene Richtung und Bedeutung geben. In dieser Hinsicht ist die Censur der Dogmatik gleichsam eine Rechnungsprobe der Religionskritik. Zweitens, befinden sich in dem herkömmlichen Lehrbegriffe unsrer Kirche zwar viele schwankende und manche ganz unstatthafte Sätze; allein auch wiederum viele, die zuweilen verdächtig gemacht wurden, und doch in der That ganz wohl zu rechtfertigen sind, und bei welchen es nur auf eine richtige Deutung und Auslegung ankommt, um ihnen den Platz zu sichern, welchen sie einnehmen. Wir wollen also sehen, wie sich, an die Principien der Religionskritik gehalten, das Schwankende von dem Festen, das Irrige vom Wahren scheidet. Meine Versuche hierin mögen dem angehenden Religionslehrer zur Uebung seiner Urtheilskraft und dem Kenner zur Prüfung und Berichtigung vorliegen.

Ich mußte auch einen Leitfaden haben, an welchem ich mich bei der Censur halten und welcher dem Leser die Gegeneinanderhaltung und Prüfung erleichtern konnte.

Unter den vielen vortrefflichen Lehrbüchern unsers kirchlichen Bekenntnisses habe ich die auf dem Titelblatte genahnten des D. J. C. Döderlein und des D. S. Fr. N. Morus gewählt. Jener liefert

mit vieler Vollständigkeit und Dieser in bündiger Kürze alles, was, meinem Erachten nach, Einer zu wissen nöthig hat, der nicht aus besonderer Vorliebe oder Beruf weiter in die Sache eindringen will. Man findet zudem, besonders in dem Grundriß des verewigten Morus, bei einer verantwortlichen Treue gegen die öffentlichen Lehrbücher eine aufgeklärte Denkungsart, gründliche Orthodoxie, scharfsinnige Exegetik, weitumfassende Belesenheit und, was in meinen Augen einen ausserordentlichen Werth hat, eine, den Geist Jesu athmende Liebe zur Wahrheit und zum Frieden.

Was durch theoretische Auslegung im weitesten Sinne, zur Säuberung des christlichen Lehrbegriffs geleistet werden kann, finde ich in den zum Leitfaden gewählten Lehrbüchern mit Ausführlichkeit und Kürze vorgetragen; es bleibt nun nur noch übrig, den so berichtigten Lehrbegriff an die Principien der Religionskritik zu halten, und dann gleichsam die letzte Hand daran zu legen. Hierdurch wird alles einem einigen Principium unterworfen und es ist nicht blos die Frage, was da ist, sondern was da sein soll. Ein über alles gebietender Geist der Forschung und Gesetzgebung setzt allen Behauptungen Maaß und Ziel, giebt allen Sinn und Bedeutung, leiht allen Gültigkeit und Kraft.

C e n s u r

des

christlichen

protestantischen Lehrbegriffs.

Erster Abschnitt.
Von der Religion überhaupt.

Erstes Kapitel.
Was ist Religion?

1.

Wer über Religionslehren urtheilen will, muß zuvor einen richtigen Begriff von Religion haben; und wer hierin nicht aufs Ungewisse gehen und in seinen Behauptungen hin und her schwanken will, muß seinen Begriff aus Principien bestimmen. Wir wollen versuchen, den Begriff der Religion nach seinem Ursprunge und Gebiete zu erklären.

Es findet sich in der übersinnlichen Natur des Menschen ein Gesetz, das durch sich selbst den Willen bestimmt. Dieses ist das Gesetz der unbedingten Selbstthätigkeit, welches, da es Keins über sich hat, und Keins zu seiner Schwächung leidet, eine Pflicht

gründet, folglich für alle Menschen gleich verbindlich ist. Denn nur das ist Pflicht, was nach einem souveränen Gesetze wie für einen so für alle Menschen eine gleichverbindende Kraft hat.

Es verbindet aber zur Beförderung einer reinsittlichen Gesinnung und eines derselben angemessenen Verhaltens, und verknüpft mit diesem die Verheissung einer angemessenen Glückseligkeit als einer sittlichnothwendigen Folge. Nun steht aber nur die Pflichterfüllung in unsrer Gewalt, nicht aber der ihr angemessene Theil des empirischen Glücks, folglich erfordert die Aufgabe des sittlichen Gesetzes, als eine Bedingung seiner praktischen Gültigkeit, das Dasein eines weisen und allmächtigen Regierers der Welt.

Wir müssen also um der Heiligkeit unsrer Pflicht willen einen Weltregierer annehmen, dessen allmächtiger **Wille mit dem reinen Sittengesetze vollkommen harmoniert**; der also auf die Beobachtung desselben hält und der vermöge seines heiligen und allmächtigen Willens das **Ebenmaaß** zwischen Moralität und Glückseligkeit in der Welt bewirken kann und will.

Daher müssen wir die Gesetze der reinen Sittlichkeit, so wie sie in dem Wesen unsers übersinnlichen Charakters aufgestellt werden, zugleich als Gebote **des allweisen Regierers** ansehen; nämlich

lich als Gebote, die an freie Intelligenzen ergehen, nicht durch Laut und Buchstabe allein, sondern durch das Wesen ihrer übersinnlichen Existenz selbst. Denn da sie an unbedingtselbstthätige (freie) Wesen ergehen, so können sie nichts anders ausdrücken als die Art der unbedingten Selbstthätigkeit, die Art, wie ein solches Wesen allein handeln kann, wenn es als freie Intelligenz handelt. Wir denken uns den Willen der Gottheit mit dem Gesetze der Intelligenzen harmonisch.

Durch die Nothwendigkeit, das Dasein eines moralischen Weltregierers anzunehmen, geht die Moral in Religion über; denn dadurch werden die Sittengesetze nun auch als göttliche Gebote gedacht.

Nicht aber, auf daß die Sittengesetze gültig sein, wird das Dasein Gottes angenommen; sondern die Sittengesetze gelten durch sich selbst und bedürfen zu ihrer Gültigkeit keine äußere Stütze. Aber weil sie gelten, weil sie unbedingt gelten; so daß sich kein vernünftiges Wesen davon lossagen kann, ohne seine Vernunft selbst zu verleugnen; eben darum ist die Annahme des Daseins Gottes auch nothwendig. Denn nähme die Vernunft das Dasein nicht an, so würde sie die Möglichkeit des vollständigen Endzwecks der Welt nicht denken können; sie würde etwas theoretisch für unmöglich halten,

was sie praktisch für nothwendig erklärt. Nun ist aber die einzige Bedingung, unter welcher das Praktischnothwendige für theoretischmöglich gedacht werden kann, die Annahme des Daseins eines moralischen Weltregierers; mithin bleibt der theoretischen Vernunft wegen ihrer praktischen Gesetzgebung nichts anders übrig, als jenes Dasein einzuräumen. Dadurch bekommt nun jenes Sittengesetz nicht etwa erst seine volle Gültigkeit; denn es ist heilig an sich; aber die Vernunft gelangt zur Einhelligkeit mit sich selbst, denn das, was sie als praktischnothwendig erklärt, kann sie nun als theoretischmöglich denken. Mehr aber als die bloße Möglichkeit wird hier auch im Theoretischen nicht erfordert. — Wenn nur der Gedanke sich nicht widerspricht. — Die Realität aber ergeht nun daraus, daß der sittliche Zweck nothwendig und das Dasein Gottes die einzigmögliche Bedingung der Realisirung desselben ist.

Diejenigen, selbst kritischen *), Philosophen, welche meinen, das Gesetz bekomme erst seine Gültigkeit für den Menschen dadurch, daß der Mensch das Dasein Gottes annimmt; verfehlen grade die eigentliche und wahre Kraft des Beweises. Denn

*) S. Kritik aller Offenbarung von Fichte. Königsberg. 1793. 2te Aufl.

gälte das Gesetz nicht durch sich selbst und bestünde ohne alle Widerrede und Vernünftelei, so würde auf die Erkenntniß des Zwecks derselben nie die Wirklichkeit eines Urwesens gegründet werden können. — Man würde ohne Umstände so schliessen. „Das Gesetz gilt nur unter der Voraussetzung des Daseins Gottes; dieses kann aber nicht erwiesen werden, sondern ist auch nur eine Hypothese; folglich beruht die Gültigkeit des Gesetzes auf der beliebigen Annahme des Dasein Gottes." (Denn woraus will man beweisen, daß die Annahme nothwendig ist, wenn man es nicht aus der innern und unbedingten Gültigkeit des Gesetzes thut?) Wer daher das Dasein Gottes nicht annähme, würde auch die Verbindlichkeit zum Gesetze ausschlagen können. Aber damit hat es keine Noth. Das Gesetz ist heilig und gültig, der Mensch mag einen Gott glauben oder nicht. Wenn er aber über das Gesetz reflektirt, so kann er mit sich selbst nicht einstimmig sein, wenn er keinen Gott glaubt; das heißt: Er kann eben das, was er für praktischnothwendig erkennt, nicht für theoretischunmöglich halten (ohne Gott ist es aber nicht möglich), ohne sich selbst zu widersprechen. — Es ist aber nothwendig das Dasein Gottes anzunehmen, nicht bloß beliebig, weil ich handeln soll, folglich hier bei mir selbst entschie-

den haben muß, wie ich handeln wolle. Entschliesse ich mich nun für das Sittengesetz; so kann ich dies nur unter der Annahme eines sittlichen Oberhaupts der Welt.

Man muß sich aber den Willen Gottes als heilig, das ist, mit dem Sittengesetze der übersinnlichen Welt harmonirend denken; theils, weil wir erst durch das Sittengesetz auf die Beschaffenheit der göttlichen Gebote an uns geführt werden; theils, weil die Harmonie die einzige Bedingung ist, unter welcher ein fremder Wille (der der Gottheit) mit der Freiheit einer Intelligenz als gesetzgebend vereinigt und von dieser beobachtet werden kann, ohne von ihrer ursprünglichen und wesentlichen Würde (der Freiheit) zu verlieren. Denn das freie Wesen folgt nun nur dem Gesetze seiner Freiheit und thut alles aus reiner und alleiniger Achtung für seine, sich von ihm selbst auferlegte, Pflicht, denkt sich aber diese Gesinnung und Handlungsart als dasjenige, was zugleich sein Schöpfer und Regierer billigt und zum höchsten Zweck der vernünftigen Welt gesetzt hat.

So steht die lautere Gewissenhaftigkeit vor dem Throne der Allweisheit, findet sich mit seinem Schöpfer in Einigkeit des Willens und der Gesinnung und erwartet von seiner gerechten Güte den proportionirten Zustand.

Die Stimmung des Pflichtgetreuen gegen Gott ist also Liebe; denn wie sollte er ihn nicht lieben, den er zu seinem erhabenen Gesetze und dem Zwecke desselben so übereinstimmend findet, besonders wenn er hiezu denkt, daß dieser Gott durch seine weise Schöpfung selbst den Grund zu dem Allen gelegt hat, und es durch seine ins Unendliche gehende Regierung ausführen will.

Wir finden, daß Christus selbst ganz diesen Gang der Vorstellungen aufgenommen und befolgt hat. Er ist auch der natürlichste und wirklich dasjenige Räsonnement, welches bei allen unverdorbenen und nicht mißgeleiteten Menschen insgeheim zum Grunde liegt.

Jesus hebt mit der Einschärfung der Pflicht an und führt auf reine Sittlichkeit. Er gründet die Verehrung Gottes auf Liebe gegen ihn; welches wohl zu merken ist; denn die Liebe setzt nicht allein Erkenntniß des Willens Gottes, sondern auch Ueberzeugung seines Wohlwollens voraus. Nur denn kann der Mensch lieben, wenn er Uebereinstimmung mit seinen Wünschen erkennt. Sollen wir also Gott lieben, so muß sein Wille mit unserm höchsten Zwecke harmoniren. Er muß das wollen, was wir wünschen. Nun aber kann der Mensch, von Irrthum und Eigennutz entfernt, nichts anders wollen

und wünschen als reine Sittlichkeit an seiner Person und eine ihr proportionale Glückseligkeit zur Folge; folglich muß der Wille Gottes zu diesem harmoniren, wenn eine Liebe gegen ihn statt finden soll.

Ist aber Jenes, und wir erkennen den Willen Gottes zu unsern reinsittlichen Wünschen harmonisch, ja seine Macht eben darin beschäftigt, daß der ganze Zweck unsrer reinsittlichen Wünsche in Erfüllung gehe; so findet eine Einheit seines Willens und unsers Wollens, seiner Gebote und unsers Gesetzes, seiner Absichten und unsers Zwecks statt, folglich ein Gehorsam gegen ihn, der auf Liebe gegründet ist, und durch die Vorstellung Seiner als unsers allmächtigen Schöpfers, weisen Gesetzgebers und gerechten Regierers in Achtung und Anbetung übergeht.

Wir sehen hieraus, daß Jesus das richtige Verhältniß angegeben hat, in welchem wir uns zu Gott denken müssen. Wir müssen ihn zwar als unsern allmächtigen Schöpfer, heiligen Gesetzgeber, gütigen Erhalter, gerechten Richter und Regenten anerkennen und verehren, aber auch dabei unsrer Freiheit und der auf ihr beruhenden Würde nicht vergessen; indem wir, in so fern wir wollen und handeln, doch eigentlich nur immer das Gesetz unsrer Selbstthätigkeit vor Augen haben, alles aus reiner Achtung vor diesem, folglich aus selbstauferlegter

Pflicht thun, und bedenken sollen, daß grade in diesem eignen Gesetze der Wille Gottes ausgedrückt ist und aus demselben an uns ergeht.

Daß Christus und seine Vertrauten nicht so ausführlich räsonnirten, wird Niemanden wundern; daß sie aber so tiefliegende und an der strengsten Kritik erprobte Wahrheiten so ungekünstelt und jedem Menschenverstande einleuchtend vortrugen; dies verdient unsre ganze Aufmerksamkeit.

Nun wird es uns leicht werden zu bestimmen, was Religion sei. Sie ist nämlich: die Vorstellung unsers Freiheitsgesetzes, (Gesetzes der unbedingten Selbstthätigkeit, wo die Vernunft durch ihre Form den Willen bestimmt, das ist: des Sittengesetzes,) als des Willens Gottes, folglich aller auf dem Feiheitsgesetze gegründeten Pflichten als Gebote Gottes.

Der Grund, warum wir das Gesetz unsrer Freiheit als den göttlichen Willen ansehen müssen, ist, weil die vollständige Bewirkung des sittlichen Zwecks der Welt nur unter der Voraussetzung eines weisen und gerechten Regierers der Welt statt finden kann.

Wenn wir also sagen: ein Mensch hat Religion; so heißt dieses so viel als er beobachtet seine

Pflichten mit der Ueberzeugung, dadurch zugleich den Willen Gottes zu erfüllen.

Wir sehen hieraus, daß die christlichen Dogmatiker bisher einen unvollständigen Begriff von der **Religion** festsetzten, indem sie sie schlechthin als **eine Art Gott zu verehren** definirten. Ein Fehler, der seine nachtheilige Folgen auf alle andere Lehrsätze ausbreitet. Denn nach diesem Begriffe habe ich blos nach dem zu fragen, was ich von Gott wissen oder erfahren kann. Dadurch erhalte ich blos eine Theologie, eine Gotteserkenniß. Diese ist entweder rational oder empirisch. Nun kann man theoretisch a priori nichts von Gott erkennen, weder sein Dasein, noch seine Eigenschaften, sondern alles was man hier herausbringt, sind Ideen, deren Realität dahin gestellt bleibt, und Hypothesen, die an sich zwar sehr vernünftig, deren Objekte aber doch nicht durch blosse Spekulation erweislich sind. Es bleibt folglich für uns nichts als die empirische Erkenntniß übrig, und zwar hier die historische aus einer Offenbarung. Was diese lehrt, muß man auf Zeugniß und guten Glauben annehmen, und die Theologie, (Begriffe von Gott) welche sie liefert, giebt zugleich die Gebote, welche als göttliche Sanktionen angesehen werden müssen. Diese sind nun lauter willkührliche Verordnungen und Aussprüche

eines fremden Willens; und da dieser zugleich als unbedingt und allgewaltig vorgestellt werden muß, indem er der Wille des höchsten und allgewaltigen Wesens ist, so findet hier weiter nichts statt als ein unbedingter Gehorsam.

Der konsequente Theologe muß also die göttlichen Gebote als vollkommen verbindlich vorstellen, und jeder Ungehorsam, wenn er auch sonst noch so gut zu rechtfertigen wäre, ist dadurch doch ein Verbrechen gegen die göttliche Majestät.

Aus dieser irrigen, obgleich noch so alten und noch so gemeinen Begründung des ganzen Religionssystems auf die Theologie (auf einen zuoberst stehenden Begriff vom Urwesen) ist auch die Gewohnheit geflossen, daß man die Religionslehrer gradehin Theologen, und die Religionslehre Theologie benannt hat, obgleich die Theologie eigentlich nur einen Theil der Religionslehre ausmacht oder doch wenigstens ausmachen sollte. In spätern Zeiten hat man die Theologie dadurch von der Religion unterscheiden wollen, daß man unter Dieser die populäre und unter Jener die gelehrte (wissenschaftlich sein sollende) Religionslehre verstand. Eine Unterscheidung, welche der nunmehro unsterbliche S. Semler vorzüglich auf die Bahn brachte; die aber an sich gar keinen Grund hat.

Ich weiß es wohl, daß manche Theologen *) oder blosse Gottesgelehrte zur Moral einlenken und diese an die göttlichen Gebote anzuknüpfen suchen; allein theils ist dieses nicht konsequent; denn wie will man noch Pflichten aus dem Sittengesetze an die Sanktionen eines fremden Willens knüpfen, da dieser unbedingt ist und durchaus keinen fremden Eintrag leidet? theils bleibt ein solches Anhängsel sittlicher Vorschriften doch immer fremde Gesetzgebung, das ist, ein grades Widerspiel der sittlichen oder vernünftigfreien Gesetzgebung; weil die sittlichen Gebote im Dienste der Theologie (der Vorstellung von Gott, z. B. als eines Despoten, wie bei den Juden ff.) bleiben, und nur durch Lohn oder Strafe, durch Furcht oder Hoffnung aufrecht erhalten werden können.

Das erste, was durch jenes theologische Principium der Religion verloren geht, ist die Freiheit des Menschen, grade dasjenige, wodurch der Mensch über die Thierheit emporragt; denn er handelt hier

---

*) Denn so muß man alle diejenigen nennen, welche den Begriff von Gott zuoberst setzen und darauf ein Religionssystem erbauen. Diejenigen, welch ein anderes Principium der Religion haben, wie eigentlich alle Anhänger Christi haben müssen, sollten sich lieber Religionslehrer nennen. In der Christenheit gäbe es also lieber Doctores religionis christianae.

nicht, weil er es selbst etwa will, weil er es sich selbst so auferlegt; sondern weil er soll, weil ein fremder Gesetzgeber es so haben will. Mit der Freiheit sinkt auch das eigenthümliche Gesetz derselben, das Sittengesetz. Dieses ist denn nicht oberste Richtschnur der Gesinnung und des Verhaltens, sondern, wenn es allenfalls noch zuweilen spricht, so steht es den theologischen Sanktionen nach. Es fällt also die Obermacht des freien Geistes und mit ihr die Achtung, welche der Geist für die Pflicht einflößt, mit dieser die Gewissenhaftigkeit aus eignem Antriebe, der Zweck der Intelligenzen, welcher auf Selbstbeförderung der Moralität gerichtet ist; und mit diesem der ganze Werth der Menschheit. Der Mensch steht im Dienst, handelt aus Furcht oder eigennütziger Hoffnung.

Es ist auch nicht möglich, daß ein solches System mit allen seinen stringenten Folgerungen vollkommen praktisch werden kann, weil die Natur des Menschen doch immer insgeheim dagegen revoltirt und bald auf die eine bald auf die andere Art einen Schlupfwinkel der Rettung sucht und findet; sonst, wäre es möglich, daß eine Gattung von Geschöpfen so ganz von seiner Natur abweichen könnte, würde dieses System die Menschheit längst zu dem nichtswürdigsten Dinge herabgesetzt haben. Wenn

man mir daher einwendete, daß die theologischen (die auf einen vorher bestimmten Begriff des Urwesens erbauten) Religionssysteme doch in der That den üblen Erfolg, ich meine eine gänzliche Vernichtung der praktischen Freiheit, nicht nach sich gezogen hätten; so zeigt dieses wohl, wie sehr sich der bleibende Charakter der Menschheit gegen ein so nachtheiliges System gesträubt habe, aber nicht, daß es in seinen stringenten Folgerungen so gefährlich nicht sei.

Man wende sich übrigens zur Geschichte, und man wird den nachtheiligen Einfluß des theologischen Principiums überall bemerken. Als man anfing, die Lehrmethode Jesu und den Geist seiner Religion zu verlassen und statt dessen, blosse Sanktionen der Gottheit einführte; gieng auch die herzliche Anbetung vor Gott in eine immer merklichere Augendienerei über, die reinen Gewissenspflichten wichen den aufkommenden Zerimonien — so weit — daß man zuletzt für Gottesverehrung bezahlen und die Güte der Gottheit erkaufen konnte. Ein ganz konsequenter Gang, wenn man einmal die Theologie der Religion vorangesetzt und diese dahin bestimmt hat, daß sie weiter nichts ist als eine Art Gott zu verehren und seinen Willen zu thun. Der Wille Gottes ist alsdenn das Principium der Reli-

gion, und wenn nur Einer ist, der ihn kennt und unfehlbar auslegen kann; so gilt alles, was Dieser dafür angiebt, für unbedingtes göttliches Gebot, und wer will bei so bewandten Umständen den geistlichen Despotismus bündig widerlegen?

Es wäre zu bewundern, wenn man nicht die Schwächen der Nachfolger auf Peters Stuhl kennte, wie man die Religion Jesu so umformen und daraus ein blosses theologisches Gewerbe machen konnte, was doch der Absicht Christi schnurgrade widersprach. Er hob, wie weltbekannt ist, von gar keiner Theologie an, sondern wandte sich gradehin zu dem Geiste des Menschen, führte diesen auf seine Pflicht und zwar so, daß er sie aus dem Selbstbewußtsein allein ableitete, (μετανοειτε! werdet vernünftig, bessert euch!) und gab ihnen darauf eine Regel, wie sie ihre Pflicht zu allen Zeiten beobachten könnten und müßten, nämlich, durch eine der Selbstliebe proportionale Menschenliebe. In dieser Regel ließ er sie den Willen Gottes erkennen, gründete darauf einen Begriff von Gott und eine Liebe zu ihm.

Er führte also zuerst zur Moral, durch diese zum höchsten Zweck der Menschheit (moralische Gesinnung und eine ihr angemessene Glückseligkeit), durch diesen zu der Bedingung der Möglichkeit, je-

nen Zweck zu realisiren, — zu Gott; folglich zu einem Gotte, dessen Begriff schon vorher durch die Moral bestimmt war, also zu dem vollkommnen Subjekte der reinsten Moralität; zu einem moralischen, das ist, heiligen Gesetzgeber, gütigen Erhalter, gerechten Regierer; mithin zu einem Gotte, welchen der Mensch lieben und verehren konnte.

So muß es auch seyn und ehe es dahin nicht wieder kommt, haben wir noch immer ein verunstaltetes Religionssystem. Wir haben eine theologische Moral — hingegen Christus lehrte die Moral ganz unabhängig, stellte sie in ihrer eignen Reinheit und Selbstherrschaft dar, so wie sie in dem Wesen einer freien Intelligenz gegründet ist; und erklärte diese als den Willen Gottes an die Menschen. Die Moral Jesu war also auf das Selbsterkenntniß der Menschen, auf das Bewußtsein der eignen Gesetzgebung — auf Freiheit gegründet, die Theologen hingegen gründen sie auf einen festgesetzten Begriff von der Gottheit und vernichten im Grunde damit alle Moral. Denn ein System der Sittenlehre auf einen theologischen Begriff gründen, heißt ein Schloß in der Luft bauen; denn alle theologische Begriffe sind an sich blosse Gedankendinge und leer, bekommen erst durch die Moral Realität; sie hängen folglich von der Moral ab, können also zu die-

ser den Grund nicht abgeben; mithin ist jede theologische Moral ein pures Unding.

Gegen diese meine Behauptung, daß die christliche Sittenlehre nicht auf die Theologie, sondern Diese auf Jene gegründet sei, streitet gar nicht; daß Jesus sich als göttlichen Gesandten ankündigte und die Pflichtgesetze, welche er gab, als göttliche Gebote anerkannt wissen wollte. Es ist wahr, daß Jesus als Religionsstifter, der Zeit nach und zuerst wegen der Wahrheit seiner Lehren sich nicht auf die Beistimmung der Vernunft, nicht auf theoretische Beweise, sondern auf eine übernatürliche Autorität berufen und den Glauben an diese gefordert habe. Aber es ist falsch, wenn man meint, daß er diesen als den einzigen rechtmäßigen Weg der Ueberzeugung habe geltend machen wollen. Es ist eine ganz andere Frage: wie introducirte Jesus seine Religionslehre? und eine ganz andere: welche Lehren und welche Gründe der Ueberzeugung fliessen aus dem Geiste seiner Religion? Jene Frage betrifft das Aeußere, Diese aber das Innere. — Bei der damaligen Rohheit und Verderbtheit der Menschen, besonders derer, mit welchen Jesus zunächst zu thun hatte, mußte er mit Autorität anheben, um durch den äussern Anspruch das Innere der Zeitgenossen erst zu wecken und für die eigen-

thümliche Kraft der Wahrheit empfänglich zu machen. Daß ihm aber der todte, auf blosse Autorität gegebene, Glaube nicht genüge, erklärt er oft genug und in den anziehendsten Ausdrücken.

Hieraus ergiebt sich zugleich, daß es nur eine einzige ächte Sittenlehre giebt, sie mag aus der Offenbarung oder aus der sich selbst überlassenen Vernunft allein erkannt werden, und es fällt daher aller innere Unterschied zwischen einer geoffenbarten und blos vernünftigen Moral ganz weg. Eine theologische Moral, das ist, eine Sittenlehre, die auf einen vom höchsten Wesen vorangehenden Begriff gegründet wird, kann es gar nicht geben, weil die Moral eben eine Lehre der Freiheit ist, das ist, eine Lehre der sich selbst zum Gesetz seienden Intelligenzen, Röm. 2, 14. 15. folglich, wenn sie ist, durch sich selbst stehen muß und von keinem fremden Willen, oder vorangehenden willkührlichen Begriff von einem gesetzgebenden Wesen, abgeleitet werden kann.

Die Religion Jesu will auch nicht eine ihr eigne Moral geben, sondern ihre Moral ist und soll darum nur für rein und ächt erkannt werden, weil sie die Gesetzgebung der Freiheit ist; welche durch sich selbst steht, und sich an der Vernunft aller voll-

komm-

kommnen, das ist, den Geist der Religion Jesu ganz fassenden Christen rechtfertigt.

Religion also, in subjectiver Bedeutung, ist die Beobachtung des Sittengesetzes als eines göttlichen Gebots. Durch diese Erklärung ist nicht allein alles Schwankende vermieden, sondern sie ist auch fruchtbar und leitend.

Zweites Kapitel.

Ueber geoffenbarte und natürliche Religion.

Diese Unterscheidung hat sich bisher in allen Lehrbüchern erhalten, ob sie gleich an sich, wo nicht ganz ungegründet, doch sehr unbestimmt und schwankend ist.

Wenn man unter Natur den Inbegriff der Dinge, wie wir sie erkennen können, versteht; so muß man wissen, daß diese nach Gesetzen durch und durch zusammen hängen, und alles was hier geschieht, ist seinen Gesetzen unterworfen, wovon keine Ausnahme statt findet. Hier ist es uns gar nicht erlaubt, von der Reihe abzuspringen und zu Erklärungen unsre Zuflucht zu nehmen, die nicht auf Naturgesetze gegründet würden. Folglich kann auf diesem Wege wohl Naturwissenschaft und Naturlehre geschöpft, nie aber so etwas, was Religion heißt, abgenommen werden. Denn die formalen Gesetze der Natur entspringen aus dem Verstande in seinem Verhältnisse zur reinen Sinnlichkeit, und die Naturwissenschaft ist eine Anwendung jener for-

malen Gesetze auf einen bestimmten (empirisch gegebenen) Gegenstand der Natur, z. B. Seele, Körper ff. Die Naturlehre beruht auf Beobachtung und Versuchen.

Nun frägt es sich, wenn man über die Natur überhaupt räsonnirt; ob Alles, was da ist und geschieht, allein durch die Natur und ihre Gesetze ist und geschieht; oder aber, ob man noch ausser der Natur einen Grund annehmen müsse, durch welchen das Ganze erst als möglich gedacht werden kann. Wer das Erstere behauptet, ist ein Naturalist, und man sieht wohl, daß ein Solcher so Etwas, als Religion ist, wenn er konsequent bleiben will, gar nicht zulassen kann; folglich ist eine natürliche Religion in diesem Sinne ein Unding.

Der konsequente Naturalist weiß von keiner Freiheit, folglich auch von keinem Sittengesetze derselben; bei ihm ist alles Naturnothwendigkeit und Mechanismus. Er weiß auch von keinem Grunde der Möglichkeit irgend eines Dinges, als von dem der Natur selbst, folglich auch nichts von (Gott als) einem aussernatürlichen Grunde der Natur. Es fehlen ihm demnach grade die Elemente der Religion, und man muß sagen: der Naturalist hat gar keine Religion, eben weil er Naturalist ist.

Man sollte sich an eine Bestimmtheit im Ge-

brauch der Wörter, die wichtige Sachen bezeichnen, gewöhnen, und nicht, zum grossen Nachtheil für die Gründlichkeit der Wissenschaft, alles unter einander werfen; indem man bald von Naturalisten spricht, wo man nur von Deisten reden sollte, bald von Gottesleugnern redet, wo es nur Atheisten betrifft. Wer Alles für blosse (sinnliche) Natur hält und nach Naturgesetzen erklärt haben will, ist ein Naturalist. Wer noch einen andern als sinnlichnatürlichen Grund der Natur zuläßt, aber diesen aussernatürlichen Grund durch blosse spekulative Begriffe der reinen Vernunft bestimmt, ist ein Deist. Wer aber diesen ontologischen Begriff des Deisten noch näher durch eine Analogie mit den Weltwesen zu bestimmen unternimmt, ist ein Theist. Nicht, wer das Dasein des Urwesens, sondern wer die Bestimmung des Begriffs von demselben, durch Ethik oder Physik, durchaus verwirft, ist ein Atheist. Der Atheist ist noch kein Gottesleugner, er kann einen unbestimmten ausserweltlichen Grund der Welt zulassen, nur das giebt er nicht zu, daß man sich irgend einen bestimmten Begriff von ihm machen dürfe. Nur der konsequente Naturalist ist ein Gottesleugner (Adeist), weil er Alles in der Natur beschließt und Alles den Naturursachen und dem Mechanismus unterwirft. So

sollte man die Worte bestimmen und gebrauchen, um das Schwankende aus der Theorie ein für allemal zu entfernen.

Versteht man also unter der natürlichen Religion diejenige, welche sich aus der Betrachtung der sinnlichen (das ist: für uns allein erkennbaren) Natur abnehmen läßt; so muß man bemerken, daß es eine solche Religion gar nicht geben könne; denn die Principien und Elemente der Religion, nämlich Sittenlehre und Theologie, fliessen gar nicht aus der Naturwissenschaft. Man muß nur nicht dasjenige, wozu eine Reflexion über die Natur Anlaß giebt, mit demjenigen verwechseln, was die Natur aus sich selbst liefern kann.

Wenn wir nämlich über die Natur reflektiren, so können wir uns zwar die Möglichkeit eines Naturprodukts (eines organisirten Wesens) nicht durch den Mechanismus allein denken, sondern wir müssen diesen einer absichtlich wirkenden Ursache, das ist, einem teleologischen Principium unterordnen. Allein wir kommen durch ein solches teleologisches Principium der Beurtheilung der Natur in unsrer Einsicht von der Natur gar nicht weiter. Denn das teleologische Principium ist nicht bestimmend für die Dinge; weil es erstlich die

Theorie der Natur oder die mechanische Erklärung gar nicht weiter bringt, (weil es keinen objektiven Grund von den Naturwirkungen angiebt); zweitens weist es zwar auf einen über die Natur belegenen Grund der Naturerzeugungen hin, allein es schafft keine objektive Einsicht, sondern es dient nur für die Reflexion unserer Urtheilskraft über die Natur. Es ist folglich nur ein unserm Erkenntnißvermögen subjektiv angemessenes regulatives Principium der Beurtheilung, nicht der Einsicht in die Natur, denn diese kann nur durch mechanische Erklärung der Phänomene weiter gebracht werden, muß sich folglich immer innerhalb der Naturgesetzmässigkeit halten und darf diese nie überspringen.

Mithin kann uns die Natur, als Objekt der Erkenntniß und der Reflexion wohl vorbereiten und veranlassen, auf Religion zu denken; aber aus ihr selbst kann sie nie geschöpft werden. Denn die Einsicht kann nie über den Mechanismus und dessen Gesetzmässigkeit hinaus, und die Principien der reflektirenden Beurtheilungskraft fliessen nur aus dem Erkenntnißvermögen, gelten folglich nur subjektiv und regulativ. Wie vortrefflich sie aber sowohl den gemeinen Verstand als den gelehrten Beobachter zur Religion vorbereiten, gehört nicht hierher zu erörtern*).

*) S. 2 Th. dieser Censur. 1 Abschn. 3 u. 4 Kap. S. 35 ff.

Also sollte man den Namen der natürlichen Religion ganz aufgeben?

Ich will hierüber eben mit Keinem streiten, der sich nur bestimmt erklärt. Allein unbequem scheint mir der Ausdruck immer. Man theilet die Natur in sinnliche und übersinnliche. Jene befaßt die uns erkennbaren Gegenstände; diese die uns blos denkbaren. Die Einsicht in die sinnliche Natur giebt uns keine Religionserkenntnisse, und die übersinnliche Natur erkennen wir gar nicht, ausser was uns unser Sittengesetz davon offenbart. Das Sittengesetz weist uns auf einen Charakter hin, der nicht sinnlich, also aussersinnlich oder übersinnlich ist; hiermit zugleich auf eine Welt, die ebenfalls übersinnlich ist.

Von dieser kann man den Ausdruck, Natur, auch gebrauchen. Denn Natur bedeutet überhaupt, das Dasein der Dinge unter Gesetzen. Sinnliche Natur ist das Dasein der Dinge (z. B. der Menschen) nach empirisch-bedingten Gesetzen; übersinnliche Natur die Existenz der Dinge (z. B. eben derselben Menschen) nach empirisch-unbedingten, oder von allen empirischen Bedingungen unabhängigen, Gesetzen, mithin die Existenz derselben unter moralischen Gesetzen oder nach einer Selbstgesetzgebung.

Es frägt sich demnach, da die sinnliche Natur keine Religionserkenntnisse zur Ausbeute giebt, ob nicht dieselben aus der übersinnlichen Natur, das ist, aus den nach empirisch unbedingten Gesetzen existirenden Weltwesen abgenommen werden könne? Da wir aber nur uns selbst als übersinnliche Wesen betrachten können, so würden wir diese Erkenntnisse blos aus der Betrachtung unsrer übersinnlichen Natur schöpfen, und denn würden diese Erkenntnisse zwar nicht sinnlichnatürliche, aber doch übersinnlichnatürliche, das ist, aus der Betrachtung unsrer übersinnlichen Natur geschöpfte Erkenntnisse heissen können. Da wir aber doch am Ende nichts aus der übersinnlichen Natur erkennen, als das Sittengesetz derselben und zwar wie es durch die Vernunft als eine Thatsache aufgestellt wird; so haben wir von der übersinnlichen Natur keinen andern **bestimmten** Begriff, als den, daß sie eine **Natur unter der Selstgesetzgebung** (Autonomie) **der reinen** praktischen Vernunft sei. Das Gesetz dieser Natur ist aber das moralische Gesetz, denn durch dieses ist die Vernunft praktisch, das heißt, den Willen bestimmend und Handlungen hervorbringend. Die Betrachtung kann also hier allein über das Gesetz, über den Grund der Möglichkeit der Willensbestimmung durch dasselbe, (über Freiheit) über den Zweck

und die Folgen desselben angestellt werden. Durch diese Reflexion kommt denn die Vernunft dahin, daß sie sich die einzigmögliche Bedingung der vollständigen Realisirung des sittlichen Zwecks, das Dasein Gottes, als eines sittlichen Weltoberherrn, mithin das Gesetz der übersinnlichen Natur zugleich als Gebot des Oberhaupts der Welt denkt; das ist, sie kommt auf Religion. Da nun aber diese Reflexion ein Geschäft der reinen Vernunft ist, und die dadurch entspringende Erkenntnisse reine Vernunfterkenntnisse sind; so würde ich die auf solche Art entspringende Religion lieber Vernunftreligion nennen; und dieses soll im Grunde auch der eingeführte Name einer natürlichen Religion sagen. Niemand hat noch eine Religionswahrheit aus der Einsicht in die sinnliche Natur erwiesen; sondern man fand die Ausbeute der Naturbetrachtungen für unbefriedigend für die Vernunftforderungen und suchte diese zu ersetzen, so gut man konnte. Da nun die Vernunft ihre regulative Maximen auf die Natur anwandte und diese unter jene, gleichsam als ihre eigne Gesetze, zu bringen suchte; so erzeugte sie nach und nach ein System von Erkenntnissen, das eigentlich nur aus ihr selbst entsprang. Dieses durch die eignen Kräfte der Vernunft, nur auf Veranlassung der Naturprodukte,

erzeugte System von Religionserkenntnissen sollte man auch nach seiner Quelle — Vernunftreligion benennen.

Hiermit ist die obige Frage: „ob es eine besondere natürliche Religion gebe," dahin bestimmt: ob es eine besondere Vernunftreligion gebe?

Drittes Kapitel.

Ueber den Grund der Unterscheidung einer geoffenbarten und bloß vernünftigen Religion.

Es ist die Rede noch nicht von der Möglichkeit und Zulässigkeit einer Offenbarung überhaupt. Ich werde dieses in einem eignen Abschnitte über die Wunder abhandeln. Hier untersuche ich blos; gesetzt es gäbe einen Unterschied zwischen der geoffenbarten und Vernunftreligion; worin dieser eigentlich bestehen könne?

Nur so viel muß ich vorläufig über den Begriff der Offenbarung erinnern, daß ich unter derselben eine Bekanntmachung verstehe, welche einer übernatürlichen Ursache zugeschrieben wird. Denn der Kunstgriff einiger Ausleger, welche durch eine geflissentliche Zweideutigkeit in der Erklärung des Begriffs von Offenbarung die eigentliche Schwierigkeit zu umgehen suchen, kann nur ungeübte Denker hintergehen. Die Offenbarung muß in der angeführten strengen Bedeutung entweder stehen oder fallen.

Angenommen also, es sei den Menschen durch ein Factum, dessen Ursache übernatürlich, mithin ihrer Wirkungsart nach unbegreiflich ist, (z. B. durch himmlische Erleuchtung, Ausrüstung und Bevollmächtigung einer Person zum Religionslehrer) eine Religionslehre bekannt gemacht worden, so fragen wir: in wie fern sich diese Ankündigung unter göttlicher Auctorität von einer blossen Vernunftreligion unterscheiden könne?

Man bestimmt nun diesen Unterschied nicht allein nach der Verschiedenheit der Quellen, woraus die Religionserkenntnisse fliessen, ob nämlich aus der Vernunft allein oder aus der Offenbarung, sondern man bestimmt ihn auch durch die Art der Erkenntnisse, welche die entweder geoffenbarte oder Vernunftreligion enthält.

Das Erstere giebt man leicht zu; denn wenn sich eine Religion von der andern unterscheidet; so muß dieses zunächst auf die Quellen gehen und sie werden, wenn übrigens noch so gleich, sich doch dadurch von einander unterscheiden, daß die Eine z. B. aus der Vernunft allein, die Andere hingegen auch noch aus einer Offenbarung entquollen ist. Allein desto grössere Schwierigkeiten zeigen sich, wenn man den Unterschied auch noch auf die Art der Erkenntnisse ausdehnt. Denn nun entsteht die Frage:

Welches sind die Erkenntnisse, welche sich von allem, was die Vernunft zu liefern vermag, spezifisch unterscheiden und den eigenthümlichen Inhalt der Offenbarung ausmachen?

Daß solche Erkenntnisse zur Religion wesentlich gehören müssen, wird Jeder leicht einräumen, denn wozu ein solcher Aufwand zu Lehrsätzen, die unwesentlich und entbehrlich wären? Sie müssen aber auch zweitens gar nicht von der Vernunft erfunden werden können; denn sonst blieben sie immer noch vernünftig und überstiegen die Kräfte des menschlichen Denkvermögens nicht. Sie würden alsdenn vielleicht durch eine Offenbarung früher gegeben, aber darum noch nicht durch sie allein möglich sein.

Morus und Döderlein stimmen auch ausdrücklich auf dieses Unterscheidungszeichen und eignen der Offenbarung Lehrsätze zu, die nicht blos der Quelle, sondern auch der Art nach von den Vernunftsätzen der Religion unterschieden sind.

Wir wollen zuförderst sehen, welchen Lehrsätzen von den erwähnten Schriftforschern ein so vorzügliches und eigenthümliches Abzeichen zugestanden wird, und dann zugleich untersuchen, ob den angeführten Dogmen das Prädikat der absoluten Unerforschlichkeit mit Grund und Fug zugeeignet werde.

1) Man meint, der reine Begriff von *) Gott übersteige alle menschliche Erfindung, und beweist diesen Satz nicht. Ich aber will beweisen, daß der Begriff von Gott das Vermögen der Vernunft nicht allein nicht übersteigt, sondern sie so gar im Fortgange ihrer Kultur nothwendig auf ihn kommen müsse.

Man muß hier die Geschichte nicht allein sprechen lassen; denn von dem was da nicht ist oder nicht gewesen ist, gilt kein Schluß auf die absolute Unmöglichkeit. Mögen also immerhin die alten Völker entweder nie einen reinen Begriff von Gott gehabt oder ihn wiederum in der Folge noch so sehr verdorben haben; so zeugt dieses zwar von der Schwäche und den langsamen Fortschritten des Menschengeschlechts in der Ausbildung der Vernunft, aber nicht von den Grenzen derselben, nicht von dem, was durch sie möglich oder unmöglich ist.

Soll der obige Satz des Unvermögens der menschlichen Vernunft seine Gültigkeit haben, so muß er aus Vernunftgründen erwiesen werden, und zwar so, daß man evident einsieht, wie und warum die Vernunft durch sich selbst nie auf den Be-

---

*) S. D. J. C. Doederlein Institutio Theologi Chr. 1787. Prolegom. §. 3. obs. I.

griff von Gott kommen könne. Dieses hat aber nicht Hr. Döderlein, und, so viel ich weiß, keiner von allen unsern Vorfahren und Zeitgenossen geleistet.

Wir wollen also versuchen, darzuthun, daß die Vernunft durch sich selbst nicht allein auf die Idee von Gott kommen könne, sondern auch in der Folge ihrer Entwickelung nöthwendiger Weise darauf kommen müsse, ja daß sie es auch ganz allein sei, welche diesen Begriff berichtigen und seines Gegenstandes würdig ausbilden müsse.

Das formale Verfahren der Vernunft, als eines schliessenden Vermögens, ist bekannt. Sie faßt den Untersatz unter eine allgemeine Regel und sagt dadurch eben das von dem Untersatze aus, was von der Regel gilt. Dadurch nun, daß die Vernunft durch einen Mittelsatz auf etwas, was in der Regel liegt, schließt, unterwirft sie das Besondere im Schlußsatze einer höhern Einheit der Erkenntniß, sie umfaßt das Besondere im Allgemeinen, sie systematisiret. Da sie also, wenn sie urtheilen will, eine allgemeine Bedingung ihres Urtheils sucht, nämlich eine Regel, worunter sie den besondern Fall befaßt; eine Regel aber die Einheit der Erkenntniß bewirkt, so will die Vernunft in ihrem (logischen, formalen) Verfahren nichts anders als

Einheit der Erkenntniß bewirken. Nun subsumirt die Vernunft das Besondere unter eine Regel und diese ist die Bedingung ihres Schlußsatzes; denn ohne diese Bedingung, daß der Mittelsatz das Merkmal der Regel enthält, kann sie nicht schliessen. Ihre formale Funktion geht also dahin, daß sie die Bedingung des Bedingten (allgemeine Regel des Besondern, Einheit der Mannigfaltigen) sucht.

Wenn sie aber eine Bedingung gefunden (nämlich daß der Mittelsatz das Merkmal der Regel enthält) und also ihren Schlußsatz folgert; so kann sie wiederum die gefundene Bedingung (Regel) in Anspruch nehmen und zu ihr noch eine höhere Regel, (Bedingung) also die Bedingung zur Bedingung suchen; und so fort; bis sie auf eine Bedingung kommt, welche keine Bedingung mehr über sich hat, welche nicht mehr bedingt ist; sie geht also aufs Unbedingte.

Dieses ist das allgemeine und natürliche Verfahren der Vernunft in allen Menschen, selbst bei der gemeinsten Menschenklasse, wenn man sich nur die Mühe geben will, ihre vernünftigen Aeusserungen zu entwickeln und auf logische Regeln zurück zu führen; ja ohne dieses formale Verfahren ist überhaupt keine Vernunft möglich.

Ferner:

Ferner: Da die Vernunft in ihren Schlüssen ein Prädikat auf einen gewissen Gegenstand einschränkt, nachdem sie es vorher im Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht hat, diese vollendete Grösse des Umfangs aber in Beziehung auf eine solche Bedingung Allgemeinheit heißt, so ist ein Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Nun macht das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich und umgekehrt ist die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt, folglich ist der Vernunftbegriff überhaupt der des Unbedingten, in so fern er einen Grund der Verknüpfung des Bedingten enthält.

Nach den verschiedenen vom Verstande gedachten Verhältnissen sucht nun die Vernunft auch eben so viele Vollendungen, nämlich ein unbedingtes Subjekt, eine unbedingte Ursache und eine unbedingte Gemeinschaft. Die Realisirung dieser Begriffe übersteigt zwar all unser Vermögen, allein sie sind doch der Vernunft an sich nothwendig und dringen sich ihr, durch ihre formale Funktion, von selbst auf.

Die allgemeinste Beziehung unsrer Vorstellungen ist nun die 1) auf ein Subjekt und 2) auf

Objekte, und diese wiederum entweder als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt.

Hieraus entstehen drei Verhältnisse unsrer Vorstellungen, nämlich erstlich das Verhältniß zum Subjekt, zweitens zum Mannigfaltigen des Objekts in, der Erscheinung und drittens zu allen Dingen überhaupt.

Die Vernunft geht auf eine unbedingte verknüpfende (synthetische) Einheit aller Bedingungen, folglich wird sie sich nach Maaßgabe dieser drei Verhältnisse drei Ideen bilden, nämlich erstlich die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, zweitens der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, und drittens der absoluten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt. Die erste Idee wird alsdenn der Gegenstand der Psychologie, die andere der Gegenstand der Kosmologie und die dritte (die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann) der Gegenstand der Theologie.

Zu allen diesen dreien Wissenschaften giebt nun die Vernunft die Ideen aus sich selbst her und macht sie sich zu eben so vielen Problemen, nach deren Auflösung sie begierig ist.

Durch das logische Verfahren in kathegorischen Vernunftschlüssen muß die Vernunft nothwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts kommen. Die hypothetische Form muß die Idee vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungenen, und die Form des disjunktiven Vernunftschlusses muß den höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen hervorbringen. So entstehen die Ideen des einfachen Subjects, des Unabhängigen, des Allbefassenden.

Diese drei Ideen hängen genau mit einander zusammen und haben eine systematische Einheit, in welcher sich zuletzt das ganze theoretische Geschäft der Vernunft beschließt. Sie, die Vernunft, geht von der Erkenntniß ihrer selbst (Psychologie) zur Erkenntniß der Welt, (Kosmologie) und vermittelst dieser zum Urwesen, (Theologie) gleichsam von Prämissen zur Schlußfolge.

Hiermit sind nun die drei Probleme der höhern Philosophie aufgestellt; nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Auf die Idee von Gott gründet sich die Theologie, auf die Idee der Freiheit die Moral. Beide zusammen (Ethik und Theologie) machen die Religionslehre aus; und die

Idee von der absoluten Einheit des denkenden Subjekts beabsichtet den Beweiß der Unsterblichkeit.

Wir sehen hieraus, nicht allein, daß die Vernunft auf die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kommt, sondern auch, wie sie darauf kommt; wie sie durch ihre eigenthümliche Funktionen darauf geführt werden muß, und wie diese Ideen unter sich zusammenhängen und ein Ganzes ausmachen, welches das ganze theoretische Geschäft der Vernunft befaßt.

Hiermit ist also der Einwand, als könnte die Vernunft nicht durch sich selbst auf den Begriff von Gott kommen, aus dem Grunde gehoben. Wer demnach aus diesem Grunde die Unentbehrlichkeit einer Offenbarung darthun will, baut auf ein bloßes Mißverständniß und eine kritische Unkunde mit dem menschlichen Erkenntnißvermögen.

„Ja, möchte man einwenden, wer ist wohl in der Vorzeit durch ein solches Räsonnement auf die Idee von Gott geführt worden? Jetzt, nachdem die Philosophie so große Fortschritte gemacht hat, mag es wohl angehen, daß sich die Vernunft den Begriff von Gott ausbildet; allein wars auch in alten Zeiten so?"

Der Einwand schien treffend zu sein. Allein, gesetzt, er bestünde in seinem ganzen Umfange, so

würde daraus doch nur das Zuvorkommen durch eine Offenbarung, nicht aber die Unentbehrlichkeit derselben zur Idee des Urwesens erwiesen sein. Wir brauchten aber, zur Rechtfertigung der Vernunft, nur zu zeigen, daß die Idee von Gott dem menschlichen Denkvermögen nicht unmöglich sei, und wir haben gesehen, daß sie ihr sogar nothwendig ist.

Man darf aber auch nicht glauben, daß es zur Erweckung der Idee vom Urwesen und der mit ihr verwandten, von der Freiheit und Unsterblichkeit, eines so tiefen Räsonnements bedürfe. Nein, gar nicht. Die Vernunft wirkt lange zuvor in dem Menschen, ehe er sich des geheimen Ganges ihrer Funktionen bewußt wird und ihr die Regeln ihrer Spontaneität ablauschen kann. So denkt und spricht jeder Mensch nach logischen Regeln, ohne sich eben in der Wissenschaft der Regeln des Denkens (Logik) umgesehen zu haben, und selbst der gemeinste Verstand beurtheilt nach den Regeln der Vernunft die Gedanken und Handlungen der Menschen, entscheidet sehr oft und oft sehr richtig nach Wahrheit und Sittlichkeit, ohne sich hierüber nach der Logik und Ethik eine schulgerechte Rechenschaft geben zu können. Jene Ideen sind unwillkührliche Produkte der Vernunft, welche sich durch ihren ge-

heimen Mechanismus (man erlaube mir den Ausdruck) hervorthun und in dem Menschen weit ehe zum Bewußtsein kommen, als er im Stande ist, den verborgenen Wegen des Vernunftvermögens nachzuspüren, und sich die Art, wie sie solche Ideen erzeugt, vor Augen zu legen. Der Philosoph ist überhaupt kein Schöpfer der Vernunftwahrheiten, sondern er ist nur ein Referent derselben, er kopirt ein Original, je treuer, je besser. Das letzte und vollendende Geschäft dieser Art bleibt der Kritik der Vernunft überlassen, und nur diese ist im Stande, sich über das alles eine evidente und genugthuende Rechenschaft zu geben, was der anmassende Dogmatiker, öfters mit Recht, öfters mit Unrecht, in Gebrauch setzt. Nur der Kritiker vermag den Ursprung und die Absicht jener ehrwürdigen Produkte der Vernunft zu bestimmen, sie in ihrer eigenthümlichen Lauterkeit darzustellen und von allem zu säubern, was ihnen aus einer mangelhaften Kultur des menschlichen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens noch anhängt. Es ist also zwar in dem frühesten Aufkeimen der menschlichen Vernunft schon möglich, auf die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu kommen; allein sie werden auch freilich grade so unvollkommen und zum Theil bizarr gedacht und ausstaffiert werden, als es der

Mangel an Kultur zur jedesmaligen Zeit mit sich bringt.

Es würde eine sehr belohnende und eben nicht überaus schwere Arbeit sein, aus dem Gange der Kultur aller alten Völker, so weit wir ihm in der Geschichte nachspüren können, darzuthun, wie die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nach dem Grade der Kultur muthmaßlich grade ein solches Kolorit und kein anderes bekommen mußten. Wie z. B. die Idee von Gott hier in eine Legion von Götzen, dort in einen einigen Despoten — die Idee von der Freiheit hier in Fatalismus, dort in blosse Zufälligkeit ausarten, und wie man die Idee der Unsterblichkeit hier durch eine Seelenwanderung, dort durch einen Ein- und Ausfluß aus der Gottheit und anderswo durch paradisisches Serail und Freudenleben realisiren konnte. Ich werfe dieses hier nur als einen Nebengedanken hin, der unter der Hand eines philosophischen Geschichtsforschers oder, wer sonst dazu Lust und Beruf fühlte, wohl ausgeführt werden könnte.

Wollte man sagen: daß vielleicht die vollendete Lauterkeit des Begriffs von Gott der Offenbarung überlassen geblieben sei, so bemerke ich, daß doch auch hier das, was die Offenbarung leistet, eine höhere Probe bestehen müsse, nämlich an den Prin-

cipien der Vernunft. Denn wie will man wissen und beweisen, daß nun grade der Begriff, welchen die Offenbarung aufstellt, der richtige und allein ächte sei; wenn man nicht ein Ideal hat, womit man ihn vergleichen kann? Und dieses Ideal, da es nicht von aussen gegeben werden kann, (denn eben das Gegebene soll erprobt werden;) muß denn doch in uns anzutreffen sein; und so bewerthet sich der geoffenbarte Begriff doch am Ende nur dadurch, daß er dem reinen Vernunftideal genügt. Wirklich ist es auch nur die in ihren Principien erkannte Vernunft, welche die unfehlbaren Regeln zur vollendeten Berichtigung des Begriffs vom Urwesen an die Hand giebt, und der ganze Werth des geoffenbarten Begriffs beruht auf seiner Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Vernunftideal. Allein auch selbst dieses Ideal mußte so lange noch immer unvollkommen bleiben, als eine Kritik das ganze Vermögen der Vernunft nicht übergemessen, ihren Inhalt ausgemittelt, den Boden und die Grenzen derselben, und dieses alles nach evidenten Principien bestimmt hatte. Und dieser helle Morgen der Philosophie ist nun endlich nach einer langwierigen Dämmerung angebrochen.

Das Resultat von diesem Allen ist, daß, wenn die Idee von Gott aus einer besondern Offenbarung

gekommen ist, dieses nur geschehen sein könne, um den Menschen die Vernunfterzeugung derselben zu erleichtern oder zu beschleunigen.

Der geoffenbarte Begriff von Gott unterscheidet sich demnach von dem vernünftigen nicht der Art, sondern blos der Quelle nach; indem er die Vernunft gar nicht an sich übersteigt, sondern dieser allenfalls nur zuvorkommt.

Ich verstehe hier den Begriff von Gott, in so weit wir zur Hervorbringung desselben die Gründe und Gesetze in unserm Erkenntnißvermögen entdecken. Denn ob nicht die Offenbarung ausser dem, was auch durch blosse Vernunft erforschlich ist, etwas zur Bestimmung dieses Begriffs hinzuthue, was der Vernunft an sich zufällig, mithin nicht aus ihr selbst erforschlich ist, wollen wir in der Folge untersuchen. Hier behaupten wir nur, daß der Begriff überhaupt das menschliche Erkenntnißvermögen nicht übersteige.

Diese Behauptung stimmt auch ganz und gar mit den Aeusserungen Christi und seiner Apostel.

Nirgends wird behauptet, daß der Begriff von Gott der menschlichen Vernunft an sich unmöglich sei; Paulus aber lehrt noch sogar das Gegentheil, indem er sagt *): „daß Gott allen Völkern bekannt

*) S. Röm. 1, 19. 20. ff.

sei und zwar aus seinen Werken, die einen Beweis der grossen Majestät Gottes abgäben." — Ja, Paulus führt sogar an, wie unsere Erkenntniß beschaffen sei, welche wir aus blosser Vernunft von Gott haben können; nämlich sie resultire aus dem Verhältniß des an sich Unsichtbaren und Unbegreiflichen zur sichtbaren und begreiflichen Welt, so daß also die Idee der Vernunft von Gott als dem Urwesen nur durch Verhältnisse bestimmt werden kann; grade das, was nach den weitläuftigen Zurüstungen einer gesunden Kritik herausgebracht wird*). Paulus setzt auch zugleich hinzu, daß diese Idee von Gott sehr verunstaltet und gemißbraucht sei, welches bei rohen Nationen, wo die Vernunft noch in der Wiege liegt, auch nicht anders sein kann.

Hier muß ich aber noch einem Mißverständnisse vorbeugen. Man könnte die Selbsterzeugung der Idee von Gott mit der Angebohrenheit derselben

*) Siehe: Kritik der Religion 1790. Seite 115 ff. Wobei ich nur noch anmerke, daß man die Aussage des Ap. Paulus nicht etwa als ein Produkt tiefer, und wohl gar kritischer, Spekulation, sondern als den aus den Naturgesetzen des menschlichen Erkenntnißvermögens, hervorgehenden Ausspruch der gesunden Urtheilskraft betrachten müsse. (Man vergleiche im 3. Th. dieser Censur die Abhandlung über symbolische Erkenntniß.)

verwechseln, welche Einige behauptet, Locke aber sehr gründlich widerlegt hat. Die Idee von Gott ist nicht gleichsam mit auf die Welt gebracht, sondern sie ist ein Produkt des selbstthätigen Denkvermögens und wird von der Vernunft erzeugt, in so fern Form und Stoff dazu, wie wir oben gesehen haben, in ihr vorhanden ist.

Mit dem Begriffe von Gott wäre es also nicht so, wie man vorgiebt, daß er alle menschliche Kräfte überstiege; wir wollen sehen, ob es von andern Lehrsätzen erwiesen werden kann.

a) Der verstorbene D. Morus *) führt (Proleg. S. 2. § 2.) mehrere Sätze an, welche „eine neue Belehrung über das enthalten sollen, was die Menschen nicht aussinnen oder durch Schlüsse finden konnten.“

Dergleichen Lehren sollen nun folgende sein. „Gott will dem ohne Ausnahme sündigen, daher nothwendig unglückseligen und der Vergebung und Besserung bedürftigen Menschengeschlechte, als ein gegen die Menschen liebreicher Gott, durch einen eigens dazu bestimmten Jesus, durch dessen eigens

*) S. Epitome theologiae christianae — scripsit D. S. T. N. Morus. Lipsiae 1789. Prolegom. Sect. II.

dazu bestimmte Thaten, unter einer bestimmten Bedingung also behüflich sein, daß sie aufhören sollen, unglückselig zu sein und, der Vergebung und Besserung theilhaftig, glückselig werden, und ewig bleiben sollen."

Diese Sätze sollen durchaus der christlichen Offenbarung eigen und der blossen Vernunft an sich unzugänglich sein. Wir wollen sehen, ob und in wie fern sie es sind und dafür in den Urkunden der christlichen Religion ausgegeben werden.

Erstlich: „Das ganze Menschengeschlecht ist sündig." Dieser Satz gehört freilich auch der christlichen Lehre, aber es hat auch seine Richtigkeit aus der Vernunft. Denn das Ideal der Heiligkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, welches die Vernunft durch ihr praktisches Gesetz aufstellt, ist etwas Unendliches, kann also von einer endlichen Intelligenz nur durch unendliche Annäherung von Stufe zu Stufe erreicht werden. Das Sittengesetz ist deshalb auch für uns ein Gebot und unser Verhältniß zu demselben Pflicht; und selbst in dem höchstmöglichsten Grade der Tugend, welchen wir erreichen, sind wir doch immer noch unendlich weit von dem Ideal der Heiligkeit entfernt, welches uns unsre Vernunft vorhält.

Wenn wir uns nun gegen dieses Ideal verglei-

chen, so müssen wir uns selbst dagegen sehr gering finden. Dieses muß uns zugleich demüthigen, besonders da jede Tugend, die wir ausüben, nur eine Erfüllung unsrer Pflicht ist; wobei wir uns nichts anderes bewußt sein dürfen, als daß alles, was wir thaten, wir zu thun schuldig waren.

Da nun jedes endliche Wesen noch immer unendlichweit von dem Ideal der Tugend zurückbleibt, und an sich desto geringer ist, je weiter es zurückbleibt, so ist es im genauesten Verstande wahr, was die Schrift sagt; daß hienieden keiner gerecht sei, und wir alle des Ruhms mangeln, welchen wir vor Gott (und dem Ideal unsrer Vernunft) haben sollen; daß wir also alle, in so fern unsre sinnliche Neigungen die Oberhand über das Sittengebot haben, sündige Menschen sind.

Nicht aber das, daß wir einem Ideal nicht angemessen sind, welches zu erreichen, allen endlichen Wesen unmöglich ist, macht uns zu sündigen Menschen; sondern dieses, daß wir dem Gesetze und dem durch dasselbe vorgestellten Ideal nicht in so weit angemessen sind, als wir es sein können.

Böse handeln, heißt, sich des Sittengesetzes bewußt sein, und doch die Uebertretung desselben in seine Maxime aufnehmen. Sündigen heißt, das Sittengesetz übertreten, mit dem Be-

wußtsein, daß dadurch auch der Wille Gottes verletzt werde. Der Zurechnung der Sünde liegt aber nicht allein die Bedingung zum Grunde, daß sich der Mensch des Gesetzes bewußt, sondern daß es ihm auch möglich sei, demselben gemäß zu handeln. Wo es ihm nun möglich ist, da soll er es beobachten, und wo es ihm nicht möglich ist, da hört auch die Verpflichtung auf.

Jeder Mensch aber, wenn er sich nach dem Pflichtgesetze prüft, erkennt; daß er demselben zuwider gehandelt habe, wo er demselben gemäß handeln konnte, folglich auch sollte. Selbst der natürliche Hang zur Sünde, unter dem Namen einer angebohrnen Verderbtheit, wird dem Menschen doch nur dadurch und darum und so ferne zugerechnet, als er ihn selbst verschuldet hat, als mithin die Abweichung vom Gesetze seine eigne That ist. Denn aller Hang zur Sünde, in wie fern er von der Natur herrührt, z. B. durch eine Prädisposition des Körpers, wovon die Schuld schon in den Eltern, Voreltern und so weiter hinauf liegen kann, ist doch immer nur erst Reitz und kann von jedem Erbnehmer, so bald er nur will, überwunden werden. Denn auch der reitzbarste Jüngling, welcher durch die Ueppigkeit und Schwäche seiner Erzeuger eine solche Vorbereitung seines Körpers er-

halten hat, daß er gegen Andere seines Alters mit zehnfacher Kraft zur Ausschweifung angetrieben wird, kann doch in keinem Augenblick sagen, er könne diese oder jene Unthat, womit er eben umgeht, nicht unterlassen. — Also, nicht, in wie fern der Hang zum Bösen von der Natur herrührt, sondern in wie fern der Naturhang von der Freiheit als Bestimmungsgrund aufgenommen wird, sündigt der Mensch. Daher setzt die heilige Schrift den Grund der allgemeinen Sündigkeit der Menschen nicht darin, daß z. B. Adam als Stammvater der Menschen gesündigt, sondern daß die Menschen alle, gleich ihrem Urvater, gesündigt haben. Denn das: ἐφ' ᾧ, kann nicht materialistisch, sondern moralisch, d. i., wie es durch Freiheit möglich ist, verstanden werden und: in Jemanden sündigen: heißt moralisch nichts anders, als eben so wohl und auf eben die Art sündigen, wie ein Anderer. Nun sündigen ohne Zweifel, was die ursprüngliche Anlage zur Moralität anbetrifft, alle Menschen auf gleiche Weise; denn sie alle sind sich der Pflicht bewußt, und handeln doch darwider; folglich sind sie auch, was die Form ihres Willens anbetrifft, alle in gleicher Verdammniß.

Daß nun alle Menschen sündigen, ist ein innerer Erfahrungssatz; worüber sich Jeder in der

Selbstprüfung die beste Auskunft geben wird. Bewiesen kann er aber nicht werden; denn die Sünde ist etwas zufälliges. Obgleich alle Menschen sündigen, so könnten und sollten sie es doch nicht thun; das heißt: es hängt von ihrer Freiheit und eignen That ab, daß sie sündig sind. In wie fern aber etwas durch Freiheit geschieht, geschieht es nicht nothwendiger Weise, folglich kann man, wenn auch alle Menschen sündig befunden werden, doch nicht beweisen, daß sie es sind; der Satz ist ein empirisch-allgemeiner Satz und gilt nur so weit und so lange, bis Einer auftritt und beweißt, daß er rein vor dem Gesetze sei.

Ich lenke also wieder ein und behaupte: der Satz, daß alle Menschen sündige Wesen sind, ist kein der Vernunft an sich unerforschlicher Satz.

Aber auch die heilige Schrift giebt diesen Satz gar nicht für eine der Vernunft unbegreifliche Lehre aus, sondern alles was sie sagt, läuft darauf hinaus; daß dieses eine wahre und sehr wichtige Lehre sei, welche ein jeder Christ, troß aller Vernünftelei, beherzigen müsse. Ja der Apostel Paulus neigt sich grade zur entgegengesetzten Meinung und erklärt die Gültigkeit jenes Satzes aus dem thatsächlichen Widerstreite der Vernunftgesetzgebung (des Gesetzes im Gemüthe) mit den

sinnli-

sinnlichen Neigungen (Gesetze in den Gliedern — im Fleische), nennt die Folgsamkeit gegen das Gesetz im Fleische Sündigkeit, hingegen den Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft (des Gemüths, des Geistes) Tugend oder eine vor Gott geltende Gerechtigkeit. Beides, sowohl das Gesetz des Geistes, als auch das Gesetz des Fleisches, das ist, die Vernunftgesetzgebung und sinnliche Neigungen sind Thatsachen, die sich bei jedem Menschen hervorthun, ohne daß dazu etwas Mehr oder Anderes als die Entwickelung der natürlichen Vermögen erforderlich ist. Man sehe Röm. 7, 14 ff.

Auch die Schilderung der Herzensverderbtheit der Menschen, welche Paulus nach der Maaßgebung damaliger Zeiten mit so lebhaften Farben liefert *), ist so vernünftig und so begreiflich, daß sie auch nicht den geringsten Anstrich einer Uebervernünftigkeit an sich hat.

Zweitens: „Das Menschengeschlecht ist seiner Sündigkeit wegen nothwendig unglückselig."

Es ist eine nothwendige Forderung, welche die Vernunft, durch ihr eigenes Gesetz berechtigt, thut; daß nämlich das Vernunftgesetz zu dem sinnlichen Charakter des Menschen vollkommen harmo-

*) S. Röm. 3, 1. ff.

nire und die Beschaffenheit des sinnlichen Zustandes im Allgemeinen eine Folge des sittlichen Verhaltens der Menschen sei. In der Kritik der Religion ist dieses mit mehrerm ausgeführt; hier bemerke ich nur, wie ein jeder sogleich einsieht, daß die Maxime der Vernunft: „so zu handeln, daß ich wollen kann, meine Handlungsart sei ein allgemeines Gesetz für alle Vernunftwesen," keine Gültigkeit haben könne, wenn nicht zugleich durch sie die natürlichen Ansprüche der Sinnlichkeit befriedigt werden könnten. Da dieses nun nur durch eine Untergeordentheit der sinnlichen Triebe unter das Vernunftgesetz möglich ist, folglich die sinnlichen Triebe nur in so fern befriedigt werden können, als es der Vernunftzweck erfordert, so ist ihre Befriedigung und der für das Subjekt daraus erfolgende Zustand nur als bewirkte Folge der praktischen Vernunft anzusehen.

Wie nun das Bestreben des Menschen in einer unendlichen Annäherung zur Sittlichkeit bestehen soll; so fordert eben dieses Gebot eine durchgängige Angemessenheit des sinnlichen Zustandes zu dem jedesmaligen Grade der Sittlichkeit; zwar nicht in jedem Augenblicke oder beliebig gemachten Abschnitte der Zeit, aber doch im Ganzen durch alle Epochen der Existenz.

Folglich bestimmt im Allgemeinen der Grad der Entfernung von der Sittlichkeit (das ist, von dem Ideal der Heiligkeit, Weisheit und Gerechtigkeit) an der Person den Grad des Uebels ihres Zustandes, das heißt, die Unglückseligkeit ist im Ganzen der Unsittlichkeit proportional — der Mensch wird grade immer (im Verlauf seiner gesammten Existenz) so unglückselig sein, als er unsittlich ist.

Dieser Satz ist nun nicht nur nicht der Vernunft unbegreiflich, sondern diese schärft ihn auch noch selbst mit majestätischem Ernst ein; so daß der Mensch, je mehr er es versucht, ihn in den Wind zu schlagen, nur noch desto lebhafter von ihm gerührt und überzeugt wird.

Die heiligen Urkunden legen diesen Satz auch blos ans Herz, ohne irgendwo seine Unbegreiflichkeit nur zu berühren. Man muß nur nicht bisherige Unbekanntschaft mit diesem Lehrsatze für unbedingte Unbegreiflichkeit desselben halten.

Drittens: „Ungeachtet der Sündigkeit des Menschengeschlechts ist Gott doch liebreich gegen dasselbe, will ihm vergeben und es gebessert haben."

Auch dieses postulirt die Vernunft ebenfalls von dem Gotte, welchen sie sich als das realisirte Ideal der Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit vor-

stellt. Wie könnte diese Weisheit gegen Wesen zürnen und auf Rache ausgehen, gegen Wesen, deren Sein und Fortdauer, Thun und Lassen allein durch sie, als eine schaffende und erhaltende Weisheit, möglich ist? Die häßlichsten und strafwürdigsten Vergehungen der Menschen können die himmlische Weisheit wohl zu Mitteln bewegen, wodurch der Sünde Einhalt geschieht, können liebreiche Züchtigungen erregen; allein nie kann eine unendliche Weisheit aufgebracht und eines wesentlichen Theils ihres Charakters, der Liebe und des Wohlwollens, beraubt werden.

Der Begriff von Gott, welcher auf die Ethik errichtet wird, besteht in der Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit. Nun ist Weisheit eine durch Gerechtigkeit geleitete Güte; und so denkt sich die reine (von allen Neigungen freie) Vernunft Gott. Wie könnte also der moralische Theist Gott anders als den Gott der Liebe, auch gegen seine fehlende Geschöpfe, denken?

Aber freilich nicht als den Gott einer unbedingten Liebe. Denn das Wohlwollen Gottes ist durch die Heiligkeit seines Willens bedingt. Daher hat der Mensch die Weisung, daß er sich wenigstens der Güte Gottes würdig machen soll, eher er auf die Erweisung derselben hoffen darf. Der

Sünder aber kann, so viel an ihm liegt, nichts weiter thun, als daß er sich bessert; aber dies kann er und soll er thun. Wenn nun gleich die Besserung nicht die zureichende Bedingung ist, so ist sie doch die unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non), unter welcher er sich Hoffnung auf die Vergebung, mithin Wiederherstellung des göttlichen Wohlwollens machen darf.

So mag uns nun die Regel, durch welche die göttliche Heiligkeit mit der Güte vereinigt dem Menschen vergiebt und wieder wohlwollend wird, unbekannt sein, (denn auch die heilige Schrift hat uns diese Regel nicht geoffenbart); aber daß wir unter der Bedingung der Besserung jene trostreiche Hoffnung fassen dürfen, ist uns nicht unbekannt, denn die praktische Vernunft fordert diesen Satz als eine Assertion um der Uebereinstimmung mit sich selbst willen. Er ist daher ein Satz der Vernunft und Offenbarung zugleich.

Viertens: „Gott will den Menschen helfen und zwar durch Einen, der nur allein dazu bestimmt war, der sich vor Allen durch vorzügliche Eigenschaften auszeichnete, durch Jesum von Nazareth."

Daß das Menschengeschlecht zu den Zeiten Christi einer großen Reforme bedurfte, ist ge-

schichtskundig genug; daß sie durch Jesum angefangen ist, ist eine Thatsache. Diese konnte freilich vorher der Welt nicht bekannt sein, und in so fern, als sie noch im Rathe der Vorsehung beruhte, war sie freilich ein Geheimniß. Allein ich sehe hierin nichts unbegreiflicheres als in jeder andern zukünftigen Fügung der Vorsehung Gottes. Wenn Jemand frägt: warum Gott grade Das durch Jesum und keinen Andern geschehen ließ; so ist dieses eben so, als wenn Jemand frägt: warum Gott Amerikas Entdeckung grade durch C. Kolom beginnen ließ und durch keinen Andern. Man kann hierauf weiter nichts antworten, als daß es grade so der göttlichen Weisheit aus weisen Ursachen gefallen habe. Diesem Plane der Weisheit Gottes können wir, so weit uns Vernunft und Geschichte zu führen vermögen, nachspüren, ohne uns eben anzumaassen, ihn ganz ergründen zu wollen.

Daß also durch Christum die Religionsreforme begonnen wurde, ist eine Thatsache, aber kein Geheimniß, wenn man nicht alle Thatsachen zu Geheimnissen machen will. Denn daß bei der Religionsrevolution Thaten vorkommen mußten, die grade derjenige verrichtete, welcher die Revolution begann, ist gar begreiflich, ob es gleich, ausser Gott, Niemand vorhersehen konnte, welche Tha-

ten es grade sein würden. Ob, z. B., dabei eine freiwillige Aufopferung des Lebens vorkommen würde u. s. w. Dieses und dergleichen gehört zur Geschichte der Religion, kann den Freunden eines bestimmten Religionsstifters wichtig sein; allein es macht nicht das Wesen der Religion aus; wie denn auch Christus nie Geschichtssachen ins Wesen der Religion verflechtet, sondern Jedes nach seinem Werthe jederzeit sorgfältig unterscheidet. Alles was zum Wesen der Religion gehört, beruht bei ihm auf Gründen, die von gar keiner Geschichte abhängig sind.

Auch die Bedingungen, unter welchen Gott der Welt (nach der Lehre Jesu) helfen will, enthalten nichts Unbegreifliches. Zum Beispiel:

a. „Die Christen sollen dem Beifall geben, was Christus lehret."

Nun aber war die Lehre Christi grade eine Anweisung zu dem, was man zu thun und zu lassen hat, um des Wohlwollens und der Hülfe Gottes würdig zu werden; folglich mußte ja ein Jeder, welcher der Gnade Gottes theilhaftig werden wollte, das annehmen und beherzigen, was Christus lehrte. Daß demnach die Annahme und Beherzigung der Lehre Jesu eine Bedingung des Wohlwollens Gottes sei, ist eine konsequente Folgerung des von

Christo zuoberst festgestellten Moralgesetzes. Wer das praktische Gesetz der christlichen Religion zuläßt, hat auch schon in die konsequente Folgerungen aus demselben gewilligt. Es ist aber eben nicht nöthig, daß von jedem Christen der Zusammenhang der Folgesätze mit ihren Gründen nach schulgerechter Analysis eingesehen wird, und vom gemeinen Verstande ist dieses gar nicht zu fordern. Daher fordert Christus mit Recht von dem, der eignen Prüfung unfähigen, Theil seiner Anhänger ein schlichtes Vertrauen auf ihn und einen praktischen Glauben.

b. Eine andere Bedingung der Hülfe Gottes soll sein: „Wir sollen das von der Liebe Gottes erwarten, was er wegen des Todes Jesu versprochen hat."

Es wird nirgends eine blinde Erwartung schlechthin gelehrt, sondern allezeit eine auf guten Gründen beruhende Erwartung. Noch weniger wird irgendwo gesagt, daß die blosse Erwartung eine Bedingung der Hülfe oder Seligmachung Gottes sei. In der Stelle Joh. 3, 16., welche Herr Morus anführt, liegen folgende Sätze: Es sei Liebe und Wohlwollen Gottes — daß er Jesum bevollmächtigt habe — die wahre Religion zu stiften und sich dafür aufzuopfern; denn dieses alles sei geschehen, auf daß alle, die ihm glauben, die seine

Religion beherzigen würden, dadurch vom Verderben gerettet und des ewigen Lebens theilhaftig werden mögten. —

Hier steht nichts von einer blossen Erwartung als Bedingung der Hülfe Gottes, sondern von einem Glauben, das ist, von einer willigen Annahme und Beherzigung der liebevollen Absichten Gottes durch Jesum. Dieses herzliche Anerkenntniß der Liebe Gottes und eine vertrauliche Nachfolge Jesu — dieses waren die Absichten Gottes und zugleich die Bedingungen, unter welchen freilich nur der Plan Gottes praktisch und folgenreich für die Menschen werden konnte. Wenn nun der Mensch die Liebe Gottes durch Christum erkennt, wenn er einsieht, wie doch alles, was Gott durch Christum beginnen ließ, zum wahren Wohl der Menschen abzielte, und wenn er denn die Religion Jesu bei sich praktisch werden läßt, alsdenn wird er auch freilich alles das erwarten, was stringente Folgerung des Christenthums ist — aber erwarten aus guten voraufgegangenen Gründen und gründlicher Ueberzeugung. Allein Etwas erwarten, wozu man die Gründe weiß und die Bedingungen vorher erfüllt hat — dies ist etwas, das sich von selbst versteht; hingegen etwas erwarten, blos weil mans erwartet — dieses ist nirgends, am wenigsten in der

Religion zulässig. Aber das ächte Christenthum weiß auch nichts von solcher unbedingten Erwartung — es lehrt vielmehr erst, was wir zu wissen, und zu thun haben, und denn, was wir darauf erwarten dürfen.

In wie fern der Tod Christi zu Erwartungen berechtige, werden wir in einem eignen Abschnitte zu erörtern haben.

c. „Wir sollen, um nicht vergeblich zu erwarten, die Lehre Jesu durch Gesinnung und Lebenswandel ausdrücken."

Es ist gar begreiflich, daß wir, wenn wir von Gott etwas und zwar durch Jesum erwarten, wir uns der Ertheilung desselben durch eine treue Befolgung der Lehren Jesu — durch eine ihm ähnliche Gesinnung und Lebensart — würdig machen müssen. Die Religion Jesu macht dieses zur Hauptsache und eben dieses ist es auch, wodurch sie sich in einem Glanze zeigt, gegen welchen alle Versuche, sie zu entstellen, endlich vereitelt werden müssen. Aber auch diese Bedingung einer frohen Erwartung wird durch das praktische Vernunftgesetz zur Hauptsache gemacht und nur derjenige kann mit frohen Blicken in die Zukunft sehen, welcher sich zuvor des Wohlwollens des weisen Regierers würdig gemacht hat.

Wir haben gesehen, daß in allen diesen Lehrsätzen, so wie sie aus dem Geiste und den Urkunden des Christenthums berichtigt werden müssen, nichts Unbegreifliches ist, ja daß sie, in so fern sie zum Wesen der Religion gehören, alle eben so viele stringente Forderungen des sittlichen Gesetzes der Vernunft sind. Die Thatsachen: daß grade Jesus von Nazareth zu solcher Zeit, unter solchen Umständen, durch Lehren, durch eine freiwillige Aufopferung seines Lebens u. s. w. die Religionsrevolution begann; dieses gehört zur Geschichte der Religion; es sind Geschichtswahrheiten, die und deren nahe oder ferne Beziehung*) auf die Religion überhaupt ein Christ wissen und denen er ihren Werth beimessen muß; aber es ist in dem allen nicht eigentlich das Geheimnißvolle, was man darin zu finden meinte.

Da aber doch in der heiligen Schrift von Geheimnissen geredet wird und man davon bald zu viel bald zu wenig macht; so wollen wir sehen, wie dieser Ausdruck verstanden werden müsse und könne.

* * *

---

*) Die Beziehung der Geschichtswahrheiten auf die Religion selbst werden bei den einzelnen Dogmen angegeben und erörtert werden. Auch werde ich die Principien der Beurtheilung am Ende dieses Abschnitts noch kürzlich erörtern.

Man findet in den heiligen Urkunden keine genaue und absichtliche Bestimmung dieses Ausdrucks; es bleibt folglich der eignen und freien Beurtheilung des Christen überlassen, zu untersuchen, in welchem Sinne jedesmal das Wort nach Maaßgebung des Zusammenhanges, Sprachgebrauchs u. s. w. zu nehmen sei. Man thut also sehr unrecht und übereilt, wenn man willkührlich eine Definition des Worts macht, und alsdenn die Stellen in der heiligen Schrift darnach erklärt.

So viel ist indessen ausgemacht, daß unter einem Geheimnisse, wo nicht unbegreifliche, doch bisher unbekannte und nichtgeglaubte Begebenheiten, oder Lehren verstanden werden, wie Röm. 11, 25.

In dieser Bedeutung würden Geheimnisse zwar unbekannte, aber eben nicht unbegreifliche Dinge bezeichnen.

Allein man ist mit dieser Bedeutung noch nicht zufrieden, sondern fügt ihr noch eine andere bei. Geheimnisse sollen auch Belehrungen über Dinge bezeichnen, welche die Menschen nicht aussinnen oder durch Schlüsse finden konnten.

So nimmt Hr. Morus den Ausdruck, ohne dazu auch nur im Geringsten durch das Ansehn der hei-

ligen Urkunden befugt zu sein. Denn einmal findet sich, diese Erklärung des Ausdrucks in der heiligen Schrift nicht wörtlich und zum andern läßt sie sich auch aus keiner Stelle gründlich folgern.

Herr Morus führt die Stelle Ephes. 1, 9. an. Hier und Röm. 2, 25. und an vielen andern Orten nennt der Apostel das ein Geheimniß: „daß durch Christum Heiden und Juden zu einer Familie, dessen Oberhaupt Jesus sei, vereinigt werden sollten."

Dieser Gedanke war gewiß zu der Zeit allen Menschen fremd. Denn die Juden hatten einen solchen Dünkel, daß sie alle andere Menschen für weit schlechter hielten, wie sich selbst; ein Vorurtheil, welches noch heutiges Tages dem Troß dieser Nation eigen ist; sie verabscheueten deshalb jede Vereinigung und Gleichstellung mit andern Völkern und eine gänzliche religiöse und politische Verschwisterung unter einem einigen Oberhaupte — das fiel ihnen gar nicht einmal bei. Die Heiden aber waren in unzählige Partheien getheilt, wovon sich jede für die Beste hielt; sie konnten deshalb eben so wenig an eine allgemeine Vereinigung denken. Ueberhaupt aber ist dieser grosse Gedanke des Christenthums gar kein Gedanke, welcher in irgend einer Sektenreligion reifen kann. Denn jede Sekte be-

steht eben dadurch, daß sie sich von Andern unterscheidet und sich eben durch diesen Unterschied für besser als alle Andere hält, folglich wohl auf Proselytenmacherei, nie aber auf eine Universalreligion, wie die Idee dazu in der Vernunft liegt und in der Schrift auch angegeben wird, denken kann. Denn es ist mit den Religionssekten wie mit den politischen Abtheilungen der Menschen untereinander. Der Politiker späht auf Provinzen und die Sekte auf Proselyten; und wenn man ja an eine allgemeine Religion denkt, so geschiehts doch nur mit der Bedingung, daß grade diese oder jene Sekte das Centrum ausmachen will. Ist doch selbst die Religion Jesu jetzt nichts weniger als eine Universalreligion; sie ist in Sekten zersplittert, welche sich einander eben so feind sind als Heidenthum und Judenthum es ehemals waren. Und wer weiß, wenn ehr sich die schwache Morgendämmerung des ächten Christenthums zu einigem Lichte aufhellen wird! Zu den Zeiten Christi war die praktische Vernunftidee der Universalreligion ein Geheimniß und jetzt gehört sie zur Ketzerei, wofür sie die untrüglichen Statthalter Christi erklärt haben.

Wenn nun selbst zu unsern Zeiten der Gedanke einer allgemeinen Religion so wenig verstanden ist; wie will man sich wundern, daß er den damaligen

Völkern, besonders den egoistischen Juden ein Geheimniß sein mußte? Aber er durfte auch den Gutmüthigen nicht sogleich eröffnet werden; theils weil man ihn gradezu nicht verstand, theils weil man ihn nur nach dem Sektenglauben beurtheilt haben würde; wodurch denn Viele von der guten Sache wären zurückgeschreckt worden. Besser war es also, daß Christus und seine Bevollmächtigten immer mit solchen Lehren anfingen, wodurch sie die Gemüther am ersten gewinnen konnten und das, worauf am Ende Alles hinaus zielte, nur von Ferne andeuteten, damit es die Klugen fassen konnten und es den Schwachen ein Geheimniß blieb. Diese Maxime ist auch dem menschlichen Gemüthe sehr angemessen; denn dadurch, daß man der Schwachen schont und große Sachen nur andeutet, werden die Herzen gespannt und es entsteht ein eignes Verlangen, in die Geheimnisse immer mehr einzudringen.

Eins der wichtigsten Geheimnisse des angehenden Christenthums war nun unstreitig die Lehre von der Anakephaláosis aller Menschen in Christo oder die Vereinigung aller Menschen zu einer Universalreligion durch und unter Jesus als dem alleinigen Oberhaupte.

Ob aber nun gleich diese Lehre der damaligen Welt sehr fremd war und man, wegen der Schwach-

heit und Vorurtheile der Menschen, Bedenken tragen mußte, sie ihnen sogleich und in ihrem ganzen Umfange vorzustellen, so ist sie doch der Vernunft an sich nichts weniger als fremd und unbegreiflich. Denn diese hat nur ein Gesetz, dessen Gültigkeit sie auf alle Vernunftwesen ausdehnt; ja sie kann sich selbst das höchste Ideal nicht würdiger denken, als grade in den Eigenschaften, die aus diesem Gesetze entspringen, als das vollendete Subjekt der Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit. Daher erkennt die Vernunft ihre Gesetzgebung für universell; diese reicht gleichsam von der Erde zum Himmel und verknüpft alles Vernünftige durch sich zu einem Reiche in Zeit und Ewigkeit. Es ist demnach grade dasjenige, womit das Christenthum anfänglich wie mit einem Geheimnisse umging und umgehen mußte, für die reine (von Vorurtheilen und Leidenschaften freie,) Vernunft gar kein Geheimniß, sondern ein evidenter und unverletzlicher Lehrsatz.

Der Apostel Paulus spricht oft davon, daß er seinen Unterricht nicht auf die Schrauben der damaligen Dialektik stellen wollte. Im 7ten Kap. des 1sten Briefes an die Korinther bezeugt er, daß er der Gemeine zu Korinth nicht hohe Schulweisheit in einem künstlichen Rednertone, sondern schlichte Wahrheiten geprediget habe; die aber eben darum

desto geistreicher und kräftiger (V. 4.) gewesen wären. Jedoch, sagt er V. 6., „habe ich euch auch Weisheit (hohe Einsicht) gepredigt, zwar nicht einem Jeden, sondern nur den Vollkommnen unter euch; aber nicht die Weisheit der verderbten Welt und Weltfürsten, sondern eine geheime Weisheit, die bisher verborgen war, und welche Gott dazu bestimmt hätte, daß wir die Ehre haben sollten, sie zu verkündigen."

Der Apostel sagt von dieser Weisheit, daß sie von den Fürsten dieser Welt nicht beherzigt worden sei, daß sie kein Mensch erkannt habe, sondern daß sie allein denen, die Gott lieben, das ist, den ächten Gottesverehrern zu Theil geworden und zwar, daß sie ihnen Gott durch seinen Geist bekannt gemacht habe; denn der Geist erforsche Alles, auch die Tiefen der Gottheit (verborgene Rathschläge Gottes) — folglich auch jene (V. 6.) geheime Weisheit. Gott, heißt es ferner, habe es ihnen (dem Apostel Paulus und seinen Mitbevollmächtigten) durch seinen Geist geoffenbaret; denn nur der Geist Gottes könne es wissen, was in Gott sei; so wie der menschliche Geist nur das, was im Menschen sei (die menschlichen Gedanken und Rathschläge). Er versichert ferner: daß sie einen Geist empfangen und zwar den göttlichen (nicht den weltli-

chen) Geist, kraft welches sie untrüglich einsahen, wie viel ihnen Gott mitgetheilt habe; und eben das, was sie durch diesen Geist erkennten, predigten sie auch. — Es wird uns aber hier weder von der geheimen Weisheit und den verborgenen Rathschlüssen Gottes, noch von dem Geiste, welchen sie (die Apostel) von Gott empfangen und durch welchen sie jene tiefe Einsicht hatten, eine bestimmte Erklärung gegeben.

Hieraus ist klar, daß der Apostel von einem den vollkommnen Christen zu Korinth bekannten, den Schwachen aber nur angedeuteten Geheimnisse spricht; denn sonst würde diese ganze Stelle ein für die Korinthier leeres Gerede enthalten. Wir müssen uns also darnach umsehen, was der Apostel wohl für Geheimnisse im Sinne gehabt habe und dieses, so viel möglich, aus seinen eignen Worten.

Er erklärt sich dahin, daß er die von ihm kraft seines göttlichen (nicht irdischen) Geistes Belehrte auch Geistige nennt, und von ihnen behauptet, daß sie alles richten (beurtheilen) könnten, selbst aber von Niemand gerichtet würden. Eben diesen Geist nennt der Apostel auch Gesinnung des Herrn, nämlich Jesu, und diejenigen, welche gleich wie er gesinnet waren, nennt er Geistige. Folglich erhellet aus der ganzen Stelle:

a. daß der Apostel geheime Weisheit vorgetragen habe,

b. aber nicht allen, sondern nur den Vollkommnen, das ist, denen, welche die vollendeten Aufschlüsse über die Absichten Gottes durch das Christenthum erhalten hatten und zu fassen im Stande waren;

c. daß sie aber (die geheime Weisheit) weder von der Welt überhaupt, noch von den Grossen der Erde beherzigt sei. (Der Apostel zielt hier vorzüglich auf die Großen unter den Juden, deren Interesse und Politik sich freilich nicht mit der Lehre Jesu vertrug, und besonders nicht mit der beabsichtigten Anakephaläosis oder Vereinigung aller Menschen durch eine Universalreligion unter Jesus als dem einigen Oberhaupte.)

d. Daß sie ihnen durch einen göttlichen Geist geoffenbaret sei, ohne jedoch die Art dieser Bekanntmachung zu bestimmen.

e. Gottes Geist wisse allein diese geheime Weisheit; denn nur dieser könne die Gedanken Gottes wissen — wie der Geist des Menschen nur die Gedanken des Menschen wisse.

f. Dieser (göttliche) Geist erforsche Alles, auch die Tiefen (geheimen Rathschläge) der Gottheit.

g. Von diesem Geiste hätten sie (die Apostel) empfangen, (nicht vom weltlichen Geiste) um einzusehen, was und wie viel ihnen zu Theil geworden, das ist, um die geheime Weisheit zu fassen.

h. Von dieser ihnen ertheilten Weisheit predigten sie; jedoch, wie der Apostel selbst bemerkt, mit gehöriger Auswahl und Beurtheilung des: Wenn? Wem? Wie Viel?

i. Die also von ihnen Belehrten seien Geistige, (Vollkommne) welche alles fassen und alles beurtheilen könnten; selbst aber über alle Beurtheilung (versteht sich: der uneingeweihten Weltmenschen) erhaben wären; denn wie könnte sie irgend Jemand beurtheilen, der nicht den Sinn des Herrn, die Gesinnung und Absichten Christi erkannt hat? V. 16.

k. Wir aber, wir Apostel, wir haben diesen Sinn Christi.

Folglich ist Geist Gottes (V. 14.) und Gesinnung Christi (V. 16.) einerlei, und die Eigenschaften einer solchen Gesinnung bestanden unter andern darin, daß ein also Gesinneter (Geistiger) die geheime Weisheit einsah. Gesetzt also, wir könnten nicht ausmachen, welche geheime Weisheit der Apostel hier meine, so erhellet doch so viel, daß sie mit

dem Geiste des Christenthums konsequente Lehrsätze in sich begriff; sie mögen nun namentlich gewesen sein, welche sie wollen. Es würde aber eben nicht schwer sein zu beweisen, daß auch hier der Apostel vorzüglich die Universalität des Christenthums im Sinne gehabt habe. Allein dieses liegt ausserhalb unsrer dermaligen Verbindlichkeit. Nur so viel mußten wir zeigen, daß auch aus dieser Stelle die von Morus aufgenommene Definition des Geheimnisses *) nicht gerechtfertigt werden könne; denn hier wird weder ein bestimmtes Geheimniß noch ein bestimmter Begriff desselben angegeben, auch nicht gesagt, daß es von keinem Menschen, keiner menschlichen Vernunft überhaupt gefaßt oder herausgebracht werden könne; sondern blos, daß es nicht von den Weltkindern und irdischen Großen beherzigt sei.

Röm. 16, 25. wird von einem Geheimnisse geredet, welches von je her unbekannt gewesen sei; aber es wird auch bestimmt, nämlich es betreffe den Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern. Gehorsam des Glaubens ist hier aber nichts anders als ein Gehorsam, der aus inniger Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Leh-

---

*) Da es eine alle Vernunft übersteigende Belehrung in sich fassen soll. S. Proleg. S. 2. §. 4.

ren fließt — eine Annahme, Beherzigung und Befolgung des Gesetzes Christi; und zwar von allen Völkern; grade wie Ephes. 1, 9. — eine damals eben so neue als der Vernunft an sich theure Wahrheit.

Eben dieses wird auch Kol. 1, 26. gesagt, wo das Geheimniß (V. 25.) auch Wort Gottes genannt wird, welches nämlich Gott seinen Heiligen (ächten Verehrern) geoffenbart hat und (V. 27.) durch die christliche Lehre überhaupt erklärt wird. Daß nun der Apostel das Geheimniß wisse, will er (V. 28.) dadurch beweisen, daß er Christum allen Völkern verkündige, daß er alle Menschen ermahne, alle Menschen mit aller Weisheit lehre, um vollkommene Christen aus ihnen zu machen. Folglich ist auch im Grunde hier die intendirte Universalität der Religion Jesu das Geheimniß.

Ev. Joh. 3, 13. sagt Christus: „das Niemand gen Himmel fahre, denn der, welcher vom Himmel hernieder gekommen sei.“ Ohne Erklärung versteht hier kein Mensch, was Christus sagen will. Entweder diese Sprache war dem Nikodemus bekannt oder er verstand sie nicht. Was das letztere, wie es denn aus dem Context erhellt, so drückte sich Christus gewiß mit Geflissenheit so dunkel aus, um dem Pharisäer Winke und Reitz zum fernern Nach-

denken zu geben. — Wir aber müssen uns doch erst diese Stelle erklärt und ihren Sinn evident bestimmt haben, ehe wir sie zum Grunde einer weitern Argumentation legen können. Gesetzt nun, Christus spräche hier von seiner Abkunft aus dem Himmel und seiner Rückkehr zu demselben, so ist ja die Sache noch nichts weniger als deutlich. Denn was soll das heissen: Von Himmel kommen und gen Himmel fahren? Was ist der Himmel? Wo ist er? Und wie ist eine besondere Gegenwart Gottes an einem Orte, denn man Himmel nennen will, vorzustellen? Sind dieses alles nicht vielmehr bildliche Redensarten, denen ein geistiger Sinn unterliegt?

* *
*

Doch aber, sagt Döderlein, schließt das Wort (Geheimniß) zuweilen auch den Begriff einer Grösse und einer Erhabenheit ein, welche vom menschlichen Geiste nicht gefaßt werden kann *). Z. B. 1 Cor. 15, 51. 1 Tim. 3, 16.

Der Apostel sagt in der erstern Stelle: „Siehe, ich sage euch ein Geheimniß: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden und dasselbige plötzlich in einem Augenblicke.“ Es ist noch nicht ausgemacht, ob der Apostel hier

*) S. Doederlein Institutio Theol. Chr. Prol. C. II. §. 24. obs. I.

von der leiblichen Auferstehung oder aber von einer moralischen, das ist, Besserung des Herzens rede.

Indessen wollen wir das hier dahin gestellt sein lassen. Man mag aber das Eine oder Andere wählen, so ist in beiden Fällen keine eigentliche die Vernunft übersteigende Unbegreiflichkeit. Nimmt man die Stelle von der leiblichen Auferstehung, so ist die Frage: Gesetzt unsre Erde erlitte eine plötzliche Veränderung, so daß alle Geschöpfe von derselben (z. B. durch Feuer,) vertilgt würden, wie würde es mit den noch lebenden Menschen werden? Ordentlich begraben werden und allmälig verwesen könnten sie denn freilich nicht; sie müßten alle auf einmal und plötzlich abscheiden. Der Uebergang aus diesem Leben in ein Anderes müßte durch plötzliche Verwandlung — nicht, wie jetzt durch allmäliges Entschlafen, Absterben und Verwesen geschehen. Dieses ist eine sehr richtige und begreifliche Folgerung aus der alten Hypothese von dem Untergange der Erde durch Feuer; die jetzt durch astronomische Beobachtungen fast noch mehr wie Hypothese geworden ist, indem man bemerkt hat, daß die Erde in ihren jährlichen Schwingungen um die Sonne eine Schneckenbahn nimmt, wodurch sie sich der Sonne allmälig immer mehr nähert.

Wenn man also annimmt, daß diese Erde ein-

mal in Feuer aufgehen und dadurch zu einem bessern Wohnplatz ihrer Bewohner umgeändert werden werde; so ist die Folgerung, welche der Apostel daraus zieht, ganz richtig. In so fern aber dieser Satz der plötzlichen Verwandlung weder allgemein bekannt noch allgemein begreiflich war, würde er denn immer ein Geheimniß — eine nicht bekannte Lehre heissen können.

Nimmt man die andere Erklärung von der moralischen Auferstehung, so ist der Sinn: „Es werden nicht Alle durch Leiden und Trübsal dem sündigen Wesen entsagen — es werden nicht Alle allmälig dem Laster absterben — aber es werden doch Alle verwandelt werden — es werden doch Alle andere und gebesserte Menschen werden und ein neues tugendhafteres Leben anfangen — und dieses wie in einem Nu (ein Gegensatz des langsamen und beschwerlichen Fortgangs des Evangeliums in den ersten Zeiten) — aber auch erst zu der Zeit, wenn nur noch der letzte Schritt zur Gründung des moralischen Gemeinwesens zu thun sein wird."

Es liegt in diesen Worten ein sehr erhabener und dem Plane Jesu ganz angemessener Sinn; allein er mußte freilich Vielen, die nicht Ganzerleuchtete waren, dunkel bleiben, und dem größten Theil der Menschen noch ganz vorenthalten werden.

Daher denn der Apostel es mit Recht als ein Geheimniß vorträgt, das ist, eine Lehre, worüber die Vollkommnen nur helles Licht, die Gemeinen nur eine Andeutung hatten, und die der größere Theil gar nicht verstand.

Ich überlasse die Entscheidung über den ächten Sinn der Worte annoch dem Leser, nur so viel bemerke ich, als zu unsrer jetzigen Absicht gehörig, daß hier von keinem alle menschliche Fassungskraft übersteigenden Geheimnisse die Rede ist, man mag die eine oder die andere Erklärung annehmen, und daß übrigens beide Erklärungsarten (vorausgesetzt, sie könnten beide mit dem Kontext vereinigt werden) eines vernünftigen Sinnes gar wohl fähig sind.

1 Timoth. 3, 16. Man mag hier von den drei Lesearten (ὃς, ὁ, Θεος) annehmen, welche man will, so ist die Stelle allemal einer verständlichen Erklärung fähig. ὃς und ὃ kann Beides auf Christum gezogen werden. Und denn ist der Sinn:

„Er war Mensch — vor dem Gewissen gerechtfertigt — gesehen von den Aposteln — gepredigt den Heiden — angenommen von der Welt — in die Herrlichkeit aufgenommen."

Es fällt in die Augen, daß diese Stelle gleichsam eine Skitze der Geschichte Jesu liefert. Sie enthält

grade die Hauptmomente der Merkwürdigkeiten von Jesu.

„Er lebte als Mensch unter Menschen — (zwar von vielen verunglimpft und endlich gar zum Tode verurtheilt aber) in seinem und dem Gewissen aller Rechtschaffnen war er gerechtfertigt. — Er zeigte sich nach seiner Hinrichtung seinen Vertrauten und Gevollmächtigten — wurde von nun an allen Völkern (als der allein göttliche Religionsstifter) geprediget — und auch angenommen — endlich ist er zur Herrlichkeit erhaben worden."

Ob diese kurzen Sätze allgemeinbekannte Aphorismen und gleichsam Denksprüche für die damaligen Christen waren, oder ob sie nur der Apostel Paulus hier selbst so abgefaßt hat, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen. Doch ist es mir, wenn ich die griechischen Worte ansehe, fast wahrscheinlich, daß sie Sentenzen enthalten, welche die vollendeten Freunde Jesu geflissentlich so abgefaßt hatten, damit sie gleichsam ein Symbol für die Uebrigen abgeben konnten. Sie sind überdies mehr bedeutend als plan, und passen sich dadurch vortrefflich zu einem Denkspruch, der von Einigen ganz, von Andern halb, von Andern gar nicht gefaßt wurde. Und so sollte es auch gewiß sein. Wenn die Freunde Christi nicht unklug verfahren wollten, so

mußten sie Milch und starke Speise geben, je nachdem es fruchten konnte.

Uebrigens enthalten diese Sätze gar nichts an sich Unbegreifliches und das sollten sie auch nicht; sondern sie wurden nur nicht von allen Christen in ihrem ganzen Umfange eingesehen. Dem Einen waren sie unverständlich, dem Andern andeutend, dem Dritten ganz einleuchtend.

Hätte Niemand etwas davon begriffen, so konnte auch Niemand wissen, ob dies Geheimniß groß oder klein, wichtig oder unwichtig war — der Apostel sagt aber: „bekanntlich Groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit," das ist: Jedermann (der sie versteht) weiß, wie wichtig diese geheime Sätze der Religion Jesu sind.

Nimmt man die Stelle von Gott (nach der Leseart Θεος,) so ist der Sinn: „Gott ist durch Jesum den Menschen der Welt bekannt geworden; die Menschen haben von ihm durch Christum einen richtigen Begriff erhalten — Er hat sich vor Aller Gewissen (als den Gott der Liebe) gerechtfertigt, indem er sich aller Menschen ohne Ausnahme angenommen hat — Die vertrauten Jünger Jesu haben eine vollendete (lebendige) Erkenntniß von ihm erhalten — Er ist gepredigt (nicht allein den Juden, sondern) allen Völkern überhaupt — auch

von der Welt als ein solcher anerkannt und — so ist er der allgemein Angebetete und Verherrlichte geworden —"

Allein, ob dieses gleich einen erträglichen Sinn giebt, so ist er doch immer etwas gezwungen, und die andere Leseart ist dem Geiste der Religion weit angemessener.

Versuch, den Unterschied zwischen der Vernunft- und geoffenbarten Religion wissenschaftlich zu bestimmen.

Bisher haben wir uns mit dem Urtheile Anderer über diesen Gegenstand beschäftiget und das Resultat davon war: daß wir zu keiner festen Entscheidung der Sache geleitet wurden.

Jetzt wollen wir versuchen, wie weit dies Problem nach menschlicher Fassungskraft gelöst werden könne.

Die Möglichkeit einer Offenbarung, als einer Thatsache, wodurch sich Gott auf eine übernatürliche Weise als Gesetzgeber ankündigt, nehmen wir als zugegeben an: (in der Folge wird dies bewiesen werden) wir untersuchen bloß den Inhalt dieser Belehrung und fragen; ob und in wie ferne er

sich von einer bloßen Vernunftreligion unterscheiden könne.

Der Inhalt einer übernatürlich gegebenen Belehrung ist entweder theoretisch oder praktisch. Jener betrifft die Erweiterung der Erkenntniß der (sinnlichen oder übersinnlichen) Natur; diese die Erweiterung unsrer Erkenntniß durch Regeln als Gesetze des Willens.

Beide Arten der Erkenntnisse sind entweder solche, worauf die menschliche Vernunft von selbst kommen kann, oder solche, welche ihr Vermögen gänzlich übersteigen.

Die Möglichkeit, daß den Menschen von Gott Erkenntnisse gegeben werden, auf welche sie zwar kommen können, aber doch noch nicht gekommen sind, muß von Jedermann eingeräumt werden. Denn in diesem Gedanken ist nichts Widersprechendes. Dennoch aber kann die Möglichkeit selbst von Niemanden eingesehen werden; weil wir die Gesetze der übernatürlichen Ursachen (z. B. Gottes) nicht kennen.

Eine andere Frage aber ist es: ob uns auch Erkenntnisse mitgetheilt werden können, welche alles menschliche Erkenntnißvermögen übersteigen?

Eine Erkenntniß aber übersteigt alles menschliche Vermögen, wenn das Objekt derselben weder in

der Anschauung gegeben werden kann, noch in dem Denkvermögen irgend ein Element vorhanden ist, wodurch auch nur der Begriff von einem solchen Objekte gesetzlich erzeugt, d. i., das Mannigfaltige zur Einheit verknüpft werden könnte.

Von einer solchen Erkenntniß behaupte ich nun, daß sie dem Menschen auch selbst nicht durch Offenbarung zu Theil werden könne und dies aus dem einfachen Grunde, weil ihm erst ein dazu taugliches und zureichendes Erkenntnißvermögen gegeben, mithin ihm ein anderes Anschauungsvermögen und ein anderes Denkvermögen anerschaffen werden müßte. — Alles was Objekt für uns werden soll, muß den Bedingungen der Erfahrung angemessen sein, mithin im Raume und in der Zeit von uns angeschaut werden. Was diesen Bedingungen der Erfahrung nicht angemessen ist; kann kein Objekt für uns werden, auch nicht durch ein Wunder, es sei denn, daß durch ein anderes Wunder auch die Gesetze unsrer Erfahrung umgeschaffen würden. Alles was von uns gedacht werden soll, muß den ursprünglich bestimmten Formen des Denkens gemäß gedacht werden, was nicht unter diese Arten der Einheit des Denkens gebracht werden kann, kann von uns auch nicht gedacht werden; wir können damit gar keinen Begriff verbinden; das heißt, wir

können nichts dabei denken. Solche den ursprünglichen Denkformen nicht gemäße Begriffe können uns auch durch keine Offenbarung eingegeben werden, es sei denn daß unsre dermaligen Gesetze des Denkens auch umgeschaffen und unser Verstand zum Denken solcher übervernünftigen Begriffe tauglich gemacht würde.

Daß Gott, wenn es seiner Weisheit gefiele, unser Vermögen anzuschauen und zu denken umschaffen könne, wollen wir nicht leugnen; aber, wenn er es nicht thut, so ist klar, daß uns kein, unser Erkenntnißvermögen an sich übersteigendes, Erkenntniß gegeben werden könne.

Gesetzt auch; Gott wollte dies Wunder auch nur an Einem oder Einigen thun; so würde er zwar bei diesen das Erkenntniß übervernünftiger Objekte bewirkt haben; allein alle andre Menschen würden hiervon doch keinen Vortheil ziehen. Denn, wenn die Auserwählten ihre Kenntnisse weiter ausbreiten wollten, so würden sie nicht verstanden werden; denn es fehlt das **Mittel** der Mittheilung zwischen ihnen und andern Menschen; — ein **gleichartiger** Verstand.

Ein solches übervernünftiges (nicht unvernünftiges, denn was unsrer Vernunft zu hoch ist, kann an sich doch sehr vernünftig für Wesen sein, deren

Ver=

Vernunft nicht an die Schranken menschlicher Vernunft gebunden sind) Erkenntniß wäre das von der innern Natur Gottes an sich. Dieses kann uns auf keine Art zu Theil werden und wenn uns Jemand darüber etwas offenbaren wollte, so würden wir ihn ganz und gar nicht verstehen; seine Worte würden ein leerer Schall für uns sein.

Ich habe hier den Begriff von einer übervernünftigen Erkenntniß im strengsten Sinne aufgestellt, damit man nicht aufs Gerathewohl alles ohne Unterschied von einer Offenbarung erwarte.

Wenn nun aber doch der Begriff einer Offenbarung ein gesetzlich erzeugter Vernunftbegriff ist, mithin der Gegenstand desselben als möglich gedacht werden muß; in wie weit läßt sich der Inhalt der Offenbarung durch die Vernunft selbst bestimmen? Die Antwort ist: Erstlich: Die geoffenbarte Erkenntniß muß der Vernunft nicht widersprechen. Sie widerspricht ihr aber nicht: wenn die gegebenen Begriffe sich nicht selbst aufheben; wenn folglich die Merkmale, als das Mannigfaltige zur Einheit verknüpft gedacht werden kann. Zweitens: Die Erkenntniß muß den Gesetzen des Erkenntnißvermögens, mithin, wenn sie Anschauung enthält,

den Bedingungen der Anschauung und wenn sie bloß intellectuel ist, den Bedingungen des Denkens, angemessen sein.

Das Erste giebt nur die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit einer geoffenbarten Erkenntniß. Denn das oberste Gesetz des Verstandes, ist, daß kein Widerspruch sei; daß die Erkenntniß mit sich selbst übereinstimme. Aber wir wollen nicht bloß Abwesenheit des Widerspruchs; sondern Angabe des Inhalts der Erkenntniß selbst. Hierzu bedürfen wir einer zureichenden Bedingung und diese wird in der zweiten Regel angegeben. Aus ihr folgt: daß alle durch Offenbarung gegebene Erkenntniß, ist sie bloß intellectuel, ihre Elemente in Vernunft, ist sie sinnlich, ihre Elemente in der Erfahrung vorfinden müsse.

Der zweite Theil des Satzes, daß die geoffenbarte Erkenntniß, wenn sie sinnlich ist, ihre Elemente in der Erfahrung vorfinden müsse, hat keine Schwierigkeit; denn er sagt nichts weiter, als daß das Objekt, worauf sich die Offenbarung bezieht, nur dann Objekt für uns sein kann, wenn es mit den Bedingungen unsrer Erfahrung zusammenstimmt. Es muß, als empirischmöglich den formalen Bedingungen, als wirklich, den materialen Bedingungen, d. i., der Empfindung oder Wahrnehmung

entsprechen. So wird z. B. die Offenbarung künftiger Begebenheiten sich der Darstellung bedienen müssen, durch welche sie für uns allein versinnlicht und anschaulich werden können; weil sonst die Belehrung für uns ohne allen Sinn bleiben würde. So wird, ferner, die Person, welche als Mittler der Belehrung für uns bestimmt ist, selbst den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung unterworfen sein müssen, weil sie nur dadurch Wirklichkeit für uns erhält, in reelle Gemeinschaft mit uns tritt, auf uns wirken und ihre Belehrungen mittheilen kann. (Denn die unumgängliche Bedingung der Mittheilung, wenn nicht die Existenz der Person und ihre individuelle Ausrüstung allein, sondern auch ihr Einfluß auf die Zeitgenossen und der Fortgang dieses Einflusses auf die Nachkommen durch ein immerfortwährendes Wunder geschehen soll, ist diese, daß die lehrende Person mit den zubelehrenden Menschen in realer Gemeinschaft stehe; diese beruht aber auf Angemessenheit zu den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung.)

Hieraus, denke ich, wird nun vollkommen klar und verständlich sein, daß die sinnlichen Objekte einer Offenbarung sämmtlich aus dem Inbegriff einer möglichen Erfah-

rung genommen sein müssen; weil der Mensch mit ihnen sonst gar keinen Sinn verbinden kann. — Das durch übernatürliche Kausalität Gegebene, z. B. eine lehrende Person oder eine Begebenheit, sie sei gegenwärtig oder zukünftig (durch Weissagung) muß in den Context einer möglichen Erfahrung passen, so weit es auf Menschen wirken oder von diesen aufgefaßt und verstanden werden soll. — Angenommen, die Menschen sollten der Belehrung durch den Logos auf eine übernatürliche Weise theilhaftig werden: so mußte der Logos Mensch werden; denn anders war es nicht möglich, es sei denn daß das Wunder an allen Menschen auf gleiche Weise geschehen wäre. — Angenommen, die unter übernatürlicher Auctorität und Einfluß handelnde Person thut Wunder, so werden diese (ungeachtet ihrer übernatürlichen Ursache) als Wirkungen vor Menschen Begebenheiten sein, d. i., in den Context möglicher Erfahrung passen, folglich den materiellen und formalen Gesetzen der Erfahrung gemäß sein müsse; denn sonst könnten sie nicht wahrgenommen werden. (Nicht der Mensch, in wie fern er die Wirkung wahrnimmt, sondern in wie fern er über sie reflectirt und sie nicht aus Naturursachen allein begreiflich findet, wird er sie für ein Wunder halten.) — Angenommen, die göttliche be-

glaubigte Person verkündigt künftige Begebenheiten, z. B. Folgen seiner Moralität, als Belohnungen oder zuerwartende Eräugnisse, z. B. durch ein Weltgericht — so wird dieses, es mag nun hier auf Erden oder, wer weiß, wo und wenn geschehen sollen, immer nur so vorgestellt werden können, daß eine Anreihung desselben an die im Menschen selbst liegenden Elemente einer möglichen Erfahrung möglich ist. Die Vorstellung wird daher immer nur sinnlich und dadurch zur Auffassung und zum Verständniß geeignet sein.

Diejenigen also, welche es tadelig finden, daß sich die Offenbarung zur Darstellung dessen, was sie den Menschen zu Gemüthe führen will, der Versinnlichung bediene; scheinen ihr Urtheil sehr wenig nach den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens erwogen zu haben. Wie wollte man das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zur Moralität aller Menschen insgesammt wohl anders erläutern als durch die Darstellung eines allgemeinen Weltgerichts? Wie wollte man das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit gegen eine Person, welche, so viel man urtheilen kann, einen vollendeten Gehorsam geleistet hat, wohl anders verständlich machen; als durch Erhöhung dieser Person auf den Sitz zur Rechten Gottes? — eine Vorstellung, die in

der Reflection sehr bedeutend und fruchtbar wird; welches ich hier aber nicht weiter verfolgen mag.

* * *

So viel von den Bedingungen der Offenbarung, in wie weit sie Geschichte enthält, oder etwas der Wahrnehmung gegeben wird, es sei die lehrende Person selbst, oder Wirkungen durch sie, oder Begebenheiten entweder auf Erden oder in der Welt überhaupt, oder Darstellung dessen, was als Folge moralischer Verhältnisse gedacht werden soll, Weltgericht, Belohnung, Bestrafung u. s. w.

Jetzt wenden wir uns zum Intellectuellen. Die Intellectuelle Erkenntniß steht der sensuellen entgegen. Jene hat ihren Ursprung und Sitz lediglich im Verstande, diese entspringt aus der Sinnlichkeit. Die Intellectuelle Vorstellung ist entweder theoretisch oder praktisch; von jener sind die Objekte unabhängig; von dieser aber abhängig; denn sie bestimmen das, was wirklich werden soll und ohne sie gar nicht wirklich ist.

Nun behaupte ich: daß uns durch Offenbarung keine intellectuelle Erkenntniß zu Theil werden kann, als wozu die Elemente selbst in unserm Verstande (durch die Natur desselben) gegeben sind.

Der Verstand ist nicht bloß ein Vermögen, Vorstellungen zu entwickeln und das Zusammenstim-

mende oder Widersprechende in denselben auszumitteln; sondern er ist auch ein Vermögen, selbst Vorstellungen hervorzubringen und Begriffe zu erzeugen, von welchen es denn ausgemacht werden muß, ob ihnen durch die Anschauung Objekte gegeben werden können oder nicht. Dahin gehören nun zuoberst die Stammbegriffe des Verstandes, welche nichts anders sind, als ursprünglich durch die Natur unsers Denkvermögens bestimmte Arten der Verknüpfung des Mannigfaltigen. (Dies Mannigfaltige sei, was es wolle; nur muß es uns gegeben sein, wenn die obigen Begriffe darauf angewandt werden sollen; ist es uns aber nicht gegeben; so ist die Beziehung der Begriffe auf dasselbe bloß problematisch.) Ausser diesem Verstande in weiterer Bedeutung entdecken wir noch ein anderes Vermögen unter dem Namen Vernunft. Diese ist in so fern einerlei mit dem Verstande, als sie auch, wie er, selbstthätig (nicht leidend, durch blosse Affection von Gegenständen) Vorstellungen hervorbringt, aber sie ist in so fern noch über den Verstand erhaben, als sie nicht Begriffe hervorbringt, die nur dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen (und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen) sondern Ideen hervorbringt, welche weit über alles, was

je Erfahrung liefern kann, hinausgehen. Diese Spontaneität der Vernunft (oder des Verstandes im höhern Sinne) ist so rein, und durch sich selbst so schöpferisch, daß wir uns dadurch nicht allein von allen andern Dingen, sondern gleichsam von uns selbst, in so fern wir Sinnenwesen sind, gänzlich unterscheiden.

Die durch den reinen Verstand erzeugten Begriffe und Ideen, sowohl theoretische als praktische, machen nun die Grundlage aller unsrer Erkenntniß a priori aus und es kann uns aus einer fremden Quelle keine Erkenntniß gegeben werden, die dem Keime nach nicht entweder in einer Grundlage enthalten ist oder sich an sie anschließt, um, durch irgend eine Verwandschaft mit derselben, Erkenntniß für uns zu werden; das heißt, Sinn und Bedeutung zu erlangen.

Denn wir können überall nichts denken, als allein durch jene Stammbegriffe; — abstrahiert man ihnen, so hört auch alle Verstandesthätigkeit auf. Aber auch selbst die Ideen, welche die Vernunft hervorbringt, haben jene Begriffe zu ihrer Grundlage; so daß die Vernunft aus ihrem Vermögen eigentlich weiter nichts als den Begriff des Unbedingten hinzuthut; und grade nur so viel Ideen bilden kann, als es Verknüpfungen des Bedingten giebt. Wie viele Arten des Verhältnis-

ses es nun giebt, die sich der Verstand durch seine Urbegriffe denkt, so viele Vernunftideen wird es auch geben. — Der Vernunftbegriff hat also zwei Elemente a priori, erstlich die der Vernunft vom Verstande gegebene Verknüpfung des Bedingten und zweitens die von der Vernunft hinzugethane absolute Totalität, als den Grund der Verknüpfung des Bedingten.

Weiter will ich diese Materie hier nicht verfolgen; denn es erhellet hieraus, daß der gesammte Vorrath des Verstandes und der Vernunft ausgemittelt, mithin die Grundlage aller Erkenntniß völlig angegeben werden kann. Wenn nun aber die Stammbegriffe des Verstandes, und die auf sie gegründeten Ideen der Vernunft die einzigen Bedingungen sind, unter welchen Spontaneität des Verstandes und Vernunft möglich ist; ohne Spontaneität des Verstandes und der Vernunft aber kein Verstehen und kein Begreifen möglich ist, so folgt, daß alle Erkenntniß, die uns mitgetheilt werden soll, zu dieser Grundlage übereinstimmen, das ist, mit ihr auf irgend eine Weise zusammenhängen und verwandt sein muß, wenn sie Erkenntniß für uns werden und nicht leerer Ton bleiben soll.

Wie uns also durch eine übernatürliche Ursache

nichts dargestellt werden kann, ohne daß sich das Dargestellte an die Bedingungen unsrer Erfahrung anschließt; so können uns von ihr auch keine Erkenntnisse mitgetheilt werden, ohne daß sich dieselben an die Bedingungen und Urgründe alles Verstehens und Begreifens anschliessen.

Hiermit will ich nicht die absolute Unmöglichkeit einer solchen Einwirkung leugnen, sondern nur die bedingte; nämlich sie ist nicht möglich, wenn nicht zugleich das Wesen unsrer Anschauung und unsers Verstandes umgeändert wird.

* * *

Aber, mögte man fragen, ist nicht die Einschränkung der Offenbarung auf solche Bedingungen und Gesetze mit der gänzlichen Ableugnung derselben einerlei? Ich antworte: Nein. Wer alle Offenbarung leugnet, muß darthun, daß in der Welt nichts geschieht und nichts geschehen kann, als allein durch solche Ursachen, deren Gesetze und Wirkungsart uns bekannt sind oder doch bekannt werden können. So etwas kann kein Mensch behaupten, welcher das Vermögen der Vernunft nach Principien zu schätzen gelernt hat. Denn die Vernunft selbst schränkt die Anmaassungen des Verstandes dahin ein, daß sie den Begriff noch anderer als

bloß erkennbarer Ursachen und Beschaffenheiten der Dinge theoretisch für möglich und praktisch sogar für reel erklärt; und zwar thut sie dies, um der Uebereinstimmung mit sich willen.

Nun; wenn es denn eine Offenbarung gäbe, worin würde ihre Function bestehen können?

Erstlich: In der Ankündigung solcher Erkenntnisse, welche zwar durch ihre Verwandschaft mit der Grundlage in uns von der Vernunft im Fortgange ihrer Kultur gefunden sein würden, aber doch noch nicht gefunden sind. In diesem Falle würde die Offenbarung durch äussere Anlässe die Entwickelung der innern Grundlagen früher herbei führen. Ob so etwas der dirigirenden Allweisheit angemessen sei oder nicht; kann kein Sterblicher entscheiden. Ist es geschehen, so ist es ihr auch angemessen gewesen.

Zweitens: In der Ankündigung solcher Begebenheiten (gegenwärtiger und zukünftiger) welche zwar in den Context möglicher Erfahrung gehören; die aber für die Vernunft an sich zufällig sind, die folglich von ihr, da sie die Reihe der Zwischenursachen nicht ermessen kann, auch nicht abgesehn werden können. — Dahin gehört nun alles an sich Zufällige und Empirische, als z. B. Vorherverkündigung zukünftiger Thatsachen; Aufstellung einer

Person als eines himmlischen Gesandten; Verbindung gewisser Ideen mit seinen Thaten und Schicksalen zur Erläuterung und Versinnlichung derselben; Erweisung der Auctorität dieser Person durch mitfolgende Zeichen (Wunder, die zwar als Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Natur nicht widersprechen, aber wegen des Eigenthümlichen, welches sie der Reflexion geben, nicht aus uns bekannten Ursachen erklärt werden können) u. s. w.

Jede Thatsache ist der Vernunft an sich zufällig; denn die Totalität der Bedingungen derselben kann ihr nicht gegeben werden; dies müßte aber geschehen, wenn sie die Nothwendigkeit derselben einsehen sollte. Der Verstand erkennt aus gegebenen Ursachen zwar die Wirkung, aber er kann in der Reihe derselben nicht weit herabsteigen; daher bleibt ihm die Zukunft je verborgener, je entfernter sie ist. Wo nun unser Verstand aus Naturursachen keine Anweisung hat, daß etwas geschehen werde, das kann er auch nicht vorher sehen; sieht er es dennoch vorher, oder weiß er, daß etwas geschehen werde; so ist ihm dies zufällig und er kann die Einsicht allein aus der Offenbarung haben. Daß Gott so etwas offenbaren könne, hat keinen Zweifel; ob er es wolle, hängt davon ab, ob es seiner Weisheit angemessen ist; und das kann kein Mensch beurtheilen.

Eben so ist es auch für unsern Verstand ganz zufällig; wenn eine gewisse Person unter übernatürlicher Auctorität lehrt und Gesetze giebt; wenn ihre Geschichte mit Wundern begleitet ist; wenn an ihre Thaten und Begebenheiten moralische Ideen geheftet werden. — Denn wenn die Lehren sich an die in unserm Erkenntnißvermögen liegenden Elemente anschliessen; wenn die Gesetze innere Sanction haben; wenn die Verbindung der Ideen mit Thatsachen und Begebenheiten keine directe sondern indirecte Anschauung, mithin bloß symbolische Erkenntniß beabsichtigt; wenn sich die Thaten und Begebenheiten selbst zur Materie der Reflexion schicken und in der Beurtheilung bestehen: so hindert nichts, daß nicht eine übernatürliche Ursache als der oberste Grund der Verknüpfung des Bedingten gedacht werden und sein könne; dies um so mehr, je weniger es thunlich ist, daß man die Facta auf uns bekannte Gesetze zurückführen kann.

Da nun alle Erkenntniß entweder rational oder empirisch ist; zu aller rationalen Erkenntniß aber die Grundlage in der Vernunft selbst enthalten ist; so folgt: daß uns durch Offenbarung keine rationale Erkenntniß mitgetheilt werden kann, welche das Vermögen der Vernunft (wenn gleich den dermaligen Grad ihrer Kultur) überstiege. — Da aber

alle empirische Erkenntniß der Vernunft an sich zufällig ist, so kann sie ohne eine ihr von Aussen her gebebene Anweisung auf Dieselbe nicht kommen. Diese Anweisung aber kann ihr gegeben werden, entweder durch den Hergang der Begebenheiten und den Zusammenhang mit denselben nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung oder durch Offenbarung. Hieraus folgt: daß, wenn uns Erkenntnisse mitgetheilt werden, welche das Vermögen der Vernunft übersteigen, solche nichts anders als Begebenheiten betreffen können.

Niemand z. B. kann wissen, was nach hundert oder wohl gar tausend Jahren auf der Erde, noch weniger was in der Welt überhaupt vorgehen werde; selbst der höchste Grad der Vernunftbildung würde in Ansehung dessen immer unwissend bleiben; weil es Sache der Erfahrung und nicht der Vernunft ist. Sollten wir dennoch darüber etwas wissen (ohne durch eine Reihe von Mittelursachen darauf geleitet zu sein) so müßte es uns durch Offenbarung kund werden. — Wenn eine Person auftritt und lehrt; so mag sie an Weisheit alle Zeitgenossen übertreffen; und man kann doch daraus nicht auf eine übernatürliche Bevollmächtigung schliessen; soll man sie aber doch für eine göttlich beglaubigte Person ansehen, so muß sie dies ausdrücklich ankün-

digen. Nicht also die Weisheit, welche sie lehrt; sondern, daß sie sie auf übernatürliches Geheiß lehre, ist Objekt einer absoluten Offenbarung. Ist die Geschichte der Person durch Wunder bezeichnet, so kann Niemand wissen, ob sich die Wunder auf sie beziehen; soll man es daher wissen, so muß es geoffenbaret werden. Haben die Thaten und Schicksale der Person eine moralische Bedeutung, so kann dies Niemand von selbst wissen; soll man es aber wissen, so muß es geoffenbaret werden. Verordnet die Person gewisse an sich zufällige Observanzen; so kann Niemand wissen, ob sie göttliche Sanction haben; sollen sie sie dennoch haben, so muß es geoffenbaret werden. Sollte diese Person in irgend einer Epoche über moralische Wesen ein verklärtes Regiment führen, so kann dies Niemand wissen; soll man es aber wissen, so muß es kund gethan werden.

Mit einem Worte: Alles der Vernunft an sich zufällige (ihr durch keine Zwischenursachen angewiesene und erreichbare) übersteigt alles Vernunftvermögen, und kann allein durch Offenbarung kund werden. (Wenn es nur die allgemeinen Prädikate der Erfahrung hat, mithin für den Verstand faßlich ist, so kann es durch Offenbarung gegeben und für Menschen Erkenntniß werden.) Aber alles Na-

tionale, es sei theoretisch oder praktisch, ist nur in so ferne Objekt einer Offenbarung; als die göttliche Weisheit der natürlichen Kultur zuvorkommt.

* * *

Das Gesagte gilt auch in Ansehung der geoffenbarten Geheimnisse. Es giebt nämlich für Menschen nichts Geheimnißvolles, als wozu er die Winke in seiner eignen Vernunft findet. Sie, die ihr eignes Vermögen ermißt, erkennt auch die Grenze, über welche sie nicht hinaus kann. Aber innerhalb der Grenze ihres Gebrauchs eröffnen sich ihr Bedürfnisse, die wegen ihrer Quelle reine Vernunftbedürfnisse genannt werden können, deren Befriedigung sie theoretisch für möglich und praktisch für nothwendig erkennt, ohne jedoch einzusehen, wie sie möglich sei.

Daß solche Geheimnisse sind und daß ein Glaube an sie statt finde, kann geoffenbaret werden; das Geheimniß selbst aber kann durch Offenbarung nicht begreiflich gemacht werden; weil uns die Grundlage zum Verständniß derselben gänzlich fehlt. (Das Uebrige von den Geheimnissen habe ich im zweiten Theile der Censur erörtert.)

* * *

Nun glaube ich auch im Stande zu sein, den Bedenklichkeiten, welche mir hin und wieder und

beson-

besonders von den scharfsinnigen Göttingischen H. Recensenten (in der Götting. Bibliothek der neuesten theol. Lit. von J. Fr. Schleusner und C. Fr. Stäudlin. 1 B. 9 St. S. 654 ff. und in den Götting. Anzeigen von gelehrten Sachen 63 St. den 18 Apr. 1795. S. 625. verglichen mit S. 129 ff.) gemacht sind, begegnen zu können.

Ich behaupte ein Mal: daß alle wesentliche Lehren der Offenbarung eines der Vernunft begreiflichen und erforschlichen Inhalts sein müssen — „und zum andern Male: daß von gewissen Lehren der Offenbarung nicht wohl abzusehen wäre; wie die Vernunft durch sich darauf hätte kommen können" (z. B. die Lehre vom Logos im Fleische; von der Versöhnung durch Jesum; u. s. w.)

Die zweite Behauptung scheint dem H. Recensenten mit der Ersten und überhaupt mit dem Satze zu streiten: daß sich alle Religionslehren aus dem obersten Grundsatze derselben ableiten oder doch darnach würdigen lassen müssen. (S. Erste Auflage dieses ersten Theils der Censur S. 30. Fortsetzung S. 56 ff. 2 Th. 274 ff.)

Sollte hierin einiger Anschein der Inkonsequenz liegen; so glaube ich nur in so ferne schuldig daran zu sein, als ich mich nicht immer behutsam genug ausgedrückt habe. Was aber die Gedanken und

Sachen anbetrifft, so bin ich noch derselben Ueberzeugung und will versuchen, ob ich mich rechtfertigen kann.

Ich behaupte erstlich: daß sich alle wesentliche Religionslehren, sie mögen geoffenbaret oder durch Vernunft gefunden sein, aus dem Princip der Religion ableiten lassen. Unter wesentlichen Lehren verstehe ich hier aber solche, welche die Bedingungen der Möglichkeit einer Religion überhaupt enthalten und ohne welche der Begriff der Religion selbst verschwindet. Dahin rechne ich nun die reine Gesetzgebung für den Willen mit allen Postulaten der praktischen Vernunft um ihrer eignen Uebereinstimmung willen und was ferner aus ihnen in gerechter Form gefolgert wird. Was aber zweitens ausserwesentliche Lehre und besonderer Zusatz ist, aber doch durch die Offenbarung unter einer religiösen Sanction aufgeführt wird; das muß nach dem allgemeinen Geist der Religion gewürdigt und ihm dadurch sein Sinn, Gehalt und seine Zweckbeziehung bestimmt werden. — Aber etwas an sich dem Princip zufälliges doch nach dem Princip schätzen ist etwas ganz anderes, als es aus dem Princip selbst ableiten wollen.

Ausser den allgemeinen Wahrheiten der Religion kann die Offenbarung auch ihre eigenthümliche

Sätze haben; diese können betreffen **entweder** bloße äusserliche Verordnungen, zur Gründung, Erhaltung und Fortpflanzung des sittlichen Gemeinwesens unter dem Hauptzwecke, daß durch sie zugleich Erbauung und Beförderung des Moralischen bezielt werde; **oder** Symbole für die Reflexion, um gewissen allgemeinen Wahrheiten eine für Menschen faßliche und für die besondere Gemeinde fixirte Erläuterung und Versinnlichung zu geben; welche um so vortrefflicher sind, je mehr sie zur Darstellung und Belebung der ihnen in aller Menschen Seele zum Grunde liegenden Ideen geeignet sind. — In wie fern nun diese Erläuterung an etwas geheftet wird, was bloß als Thatsache gegeben, mithin einzeln und empirisch ist, ist es **eigenthümliche** Lehre der Offenbarung — und **Erweiterung** der Religionserkenntniß über die ihr durch bloße Vernunft mögliche Wissenschaft; denn auf so etwas Einzelnes und Spezifisches der Darstellung kann keine Vernunft von selbst kommen; und es hängt bloß von der göttlichen Weisheit ab, ob sie so Etwas den Menschen geben, als Factum und Objekt der Reflexion in der Reihe der Weltbegebenheiten herbeiführen und dabei, welche Regel der Betrachtung stattfinden solle, ausdrücklich erklären wolle.

Solche Symbole (analogische Vorstellungsar-

ten) müssen sich, wenn sie einen religiösen Werth haben, an die in der Vernunft liegenden theoretischen und praktischen Ideen anschliessen, denn nur dadurch ist es möglich, ihren Sinn zu fassen und nur dadurch kann ihr Zweck, (Belehrung und Belebung zu guten Gesinnungen) erreicht werden.

Ich will nun, ohne Weiteres, auf die von dem H. Recensenten berührten Lehrsätze des Christenthums vom Logos im Fleische und von der Versöhnung durch den Glauben an Jesum, die Anwendung machen.

Diesen Lehren liegt erstlich etwas Allgemeines zum Grunde, welches in jeder menschlichen Vernunft angetroffen wird; es mag nun in den Subjekten derselben schon entwickelt sein oder nicht. Dies Allgemeine kann geoffenbaret sein, aber es ist darum doch vernünftig, d. h., der Vernunft an sich erforschlich und begreiflich. Zweitens ist in diesen Lehren etwas Eigenthümliches und Empirisches. Dies mußte gegeben werden, denn die Vernunft konnte durch sich selbst auf so Etwas nicht kommen und in wie fern das Gegebene aus uns bekannten Gesetzen nicht hinlänglich erklärt werden kann, so ist es einer übernatürlichen Kausalität zuzuschreiben und die durch dieselbe gegebene Erkenntniß ist eine Erweiterung über das Vermögen der Vernunft.

A.

Das Allgemeine in der Lehre vom Logos ist: daß wir Gott durch Ideen der Weisheit schaffend, gesetzgebend, erhaltend und herrschend denken sollen; — und das Allgemeine vom Logos im Fleische ist die Idee einer Gott wohlgefälligen Menschheit. Sowohl jene als diese ist in aller Menschen Vernunft enthalten. Denn jeder Mensch hat, eben weil er vernünftig ist, auch das Gesetz der Sittlichkeit in sich, mit ihm die Idee von einem diesem Gesetze angemessenen Willen, mithin von einer Qualität, die jeder Mensch haben soll und wodurch er, wenn er sie hat, allein vor Gott (als der ursprünglichen und selbstständigen Sittlichkeit) wohlgefällig sein kann. Wenn nun auch kein Mensch dieser Idee angemessen ist, so soll er es doch sein und er muß sich daher bestreben, sich ihr durch eine ins Unendliche fortschreitende Tugend immer angemessener zu machen. Dies soll und dies kann er auch.

Das Gesetz und die auf ihm beruhende Idee ist kein empirischbedingtes Naturprodukt; sondern es befindet sich in der Vernunft, als einem übersinnlichen Vermögen. Es ist daher dem Menschen gleichsam vom Himmel gegeben und wäre es nicht ihm, Gott weiß allein, wie? gegeben, so würde er es nie aus sich hervorbringen und entdecken.

Aber auf eben diese Art hat sich die göttliche Weisheit jedem Menschen mitgetheilt und mit ihm vereinigt. — Die ursprüngliche und selbstständige Weisheit ist durch die von ihr abgeleitete Idee in Wesen, die sonst von empirischbedingter Existenz sind, gleichsam eingefleischt. — Ob nun gleich die Idee als von Gott ausgehend gedacht werden muß, so ist sie doch nicht in der Zeit erzeugt, sondern von Ewigkeit her, d. i., ohne alle Zeitbedingung; denn nur das Bewußtsein derselben erwacht bei dem Menschen in der Zeit.

Diese Idee als göttliche Idee, mithin in ihrer Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit gedacht, kann nur sich selbst, d. i., ihre Realisirung, zum Endzweck haben, und ihre Wirkung ist nichts anders als die Verherrlichung ihrer selbst; daher ist denn auch Alles, was geschaffen ist, durch sie geschaffen, auch die Zeiten; und selbst die Idee von einem Reiche endlicher Wesen, die ihr angemessen werden sollen, mithin auch von der Menschheit, welche die Angemessenheit zu derselben zu ihrem Ideale hat, ist Folge jener ursprünglichen Idee, folglich durch sie gezeugt und gebohren, obgleich nicht in der Zeit; (denn dies ist der unsrer schwachen Erkenntniß angemessene Ausdruck von dem Verhältnisse der ursprünglichen Weisheit zu der von ihr ausgehenden

Idee einer ihr wohlgefälligen Menschheit). Da der Mensch nach empirischbedingten Gesetzen, insbesondere durch einen aus Fleisch und Bein bestehenden Körper, existirt, und er dennoch der Idee der göttlichen Weisheit theilhaftig ist, so kann man sagen: daß die ursprüngliche Weisheit durch die Mittheilung der Idee von sich mit Wesen in fleischlicher Hülle Fleisch geworden sei, unter Menschen wohne, von Menschen aufgenommen oder nicht aufgenommen werde, je nachdem sie in ihnen, wenn sie ihnen zum Bewußtsein gekommen, bestimmend ist oder nicht; u. s. w. Dergleichen Ausdrücke haben ihren gediegenen Sinn.

Bis hieher ist alles vernünftig, d. i., unsrer Vernunft gar wohl erforschlich und begreiflich. Aber nun kommt ein Factum, wodurch nicht allein das Allgemeine sondern auch etwas Besonderes und Eigenthümliches angeregt wird. Ein Mensch, wie andere Menschen (denn das Specifischverschiedene und Abstechende seiner Geburt u. s. w. soll, wie ausdrücklich erklärt wird, dem Wesentlichen und Wahrhaftigen seiner menschlichen Natur keinen Abbruch thun) Jesus von Nazareth wird als derjenige bezeichnet, in welchem der Logos und durch ihn die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, nicht allein, wie in allen andern Menschen, in wiefern sie das

Gesetz und die Idee der Gottheit in sich haben; sondern in welchem der Logos so praktisch und mächtig ist, daß nach aller menschlichen Beurtheilung nicht die geringste Abweichung seines Willens und Handelns von dem Gesetze und der Idee ausfindig gemacht werden kann; weshalb er denn auch ausdrücklich als der vor Gott wohlgefällige (weil er dem Gesetze ganz genügte) als der erst- und eingebohrne (weil er seines Gleichen nicht hat) Sohn und Abglanz der göttlichen Herrlichkeit erklärt wird.

Er ist daher für jeden Beurtheiler das in der Wirklichkeit, wovon andere Menschen nur die Vorstellung der Möglichkeit und das Gebot des Seinsollens in sich haben; wovon jeder sich auch wohl bewußt ist, daß er sich ihm nicht gleich stellen darf, aber doch auch, daß er ihm ähnlich werden könne und solle und daß jedes Bestreben zu demselben (die Tugend), ob es gleich nur in einem unendlichen Progressus als zum Ziel gelangend gedacht werden kann, immer Annäherung zum Zweck, mithin positiven Gewinn oder Zuwachs am persönlichen Werthe verschafft.

Ob es auf unsrer Erde mehr solche Individuen, wie Jesus war, gegeben habe oder geben werde, hängt von der Geschichte ab. Mir sind Keine bekannt, wie sehr ich auch geneigt bin, den Weisen

des Alterthums und der Mitzeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So viel scheint mir aber doch einleuchtend zu sein, daß, wenn Jesus auch ohne allen Vorgang von Deutung auf seine Person und Schicksale, ohne alles Geleit des in seine Geschichte eintretenden Ausserordentlichen und Wundersamen, ohne alle Versicherung von ihm selbst oder seinen Jüngern über seinen Beruf, Zweck und sittlichen Werth so gehandelt hätte, wie er gehandelt hat; die unpartheiische Welt des Lobes nicht müde werden würde, womit sie diesen Helden der Sittlichkeit zu überhäufen sich gedrungen fühlte; denn man kann sich an der Reinigkeit seines Willens und an der Weisheit seiner Absichten gleichsam nicht satt sehen, und wird je mehr von Bewunderung und Begeisterung hingerissen, je genauer man über ihn nach sittlichen Principien reflectirt. Ich weiß aber auch nicht, ob dieses Urtheil, welches die unbefangene Vernunft aussprechen muß, dadurch verlieren kann, daß es nicht dem eignen Gange menschlicher Würdigung allein überlassen ist, so über ihn zu urtheilen; sondern daß es der göttlichen Weisheit gefallen hat, durch ausdrückliche Andeutung, auf mancherlei Weise, die Menschen darauf hinzuweisen und zu sagen: Der ist er; dafür erkenne ich ihn; dafür sollt ihr ihn erkennen und dafür könnt und werdet

ihr ihn erkennen, wenn ihr prüft und besonders, wenn ihr thut, was er euch lehrt und empfiehlt.

Es ist aber nun einmal geschehen; die göttliche Weisheit hat es so gewollt und gefügt, daß die Menschen von diesem Jesus nicht allein Weisheit lernen, sondern auch auf seine Person, Thaten und Schicksale ihre moralische Reflexion heften sollten; und Millionen von Menschen haben dies gethan — für welchen er aber angekündigt wird, als solcher besteht er auch in der Beurtheilung; denn noch hat man ihm das Prädikat eines vor Gott wohlgefälligen und eingebohrnen Sohnes mit Grunde nicht abstreiten können.

Nun behaupte ich: daß dieser Jesus, unter solchen Umständen, in die Welt kam; daß er unter solchen Begebenheiten auftrat, lehrte und den Grund zu einer religiösen Gemeine legte; daß er nicht allein die Gesetze des göttlichen Reichs vortrug, sondern auch das Beispiel einer vor Gott gültigen Wohlgefälligkeit gab, daß die moralische Betrachtung der Menschen grade auch auf ihn, als den vor Gott wohlgefälligen Sohn, auf seine Geschichte, als die Darstellung der moralischen Ordnung der Welt fixirt werden sollte; dies und überhaupt alles der Vernunft an sich Zufällige hierin, ist Eigenthümlichkeit der christlichen Offenbarung. Es

sind Facta, und an Factis haftende Deklarationen. — Daß aber die Thatsachen und die an ihnen haftende Erklärungen für uns nicht gegeben werden und für uns keinen Sinn haben konnten; wenn sie nicht, in wie fern sie Anschauung enthalten, in den Context möglicher Erfahrung, und in wie fern sie religiöse Erkenntniß enthalten, mit moralischen Ideen zusammenhingen; die, wenn sie gleich durch Offenbarung angeregt würden, doch derselben nicht schlechthin nothwendiger Weise bedurften, muß eben so einleuchtend sein.

* *
*

Hiermit glaube ich auch eine, vom Göttingischen H. Recensenten vermißte, unzweideutige Erklärung meiner Meinung über die Göttlichkeit Jesu gegeben zu haben; und insbesondere ob ich der orthodoxen oder socinischen Meinung zugethan sei. — Zur mehreren Verständlichkeit nur einige Perioden.

In eine historische und philologische Erörterung kann ich mich nicht einlassen, denn dies liegt ausser meinem Zwecke. Aber die kritische Vorbereitung zur Entscheidung über diesen Punkt, so weit sie zur Beförderung der Religiösität nöthig ist, glaube ich hinreichend gegeben zu haben; und hierdurch muß sich auch das Wahre oder Irrige in der orthodoxen

oder socinischen oder jeder andern Meinung leicht finden lassen.

Jesus leitet sein Dasein, seine Sendung und alles was auf ihn in zweckmässiger Beziehung stand, von Gott, seinem Vater, ab und will diesen als die Urquelle alles des Ausserordentlichen, wodurch er sich hervorthat und wodurch er bezeichnet wurde, gehalten wissen.

So viel leuchtet ein, daß eine innige Verbindung der Gottheit mit Jesu und zwar zur Beförderung des höchsten Zwecks der Weisheit auf Erden behauptet wird. Nun frägt es sich: was war das für eine Verbindung? eine materialistische? Das widerspricht sich; denn wie kann der weder durch Zeit noch Raum Eingeschränkte in eine körperliche Hülle, d. i., durch Zeit und Raum eingeschränkt sein? Wie kann der Unendliche endlich werden? Die Verbindung muß also eine intelligible, nicht sinnlichbedingte, übersinnliche oder hyperphysische gewesen sein. Was ist aber eine hyperphysische Verbindung? Wir haben keine Kenntniß des Hyperphysischen, mithin auch nicht von einer intelligiblen Verbindung. Unser Begriff davon ist bloß problematisch, nicht assertorisch, bloß negativ, nicht positiv; es ist für uns nämlich eine Verbindung, deren Natur und Gesetze uns gänzlich unbekannt sind.

Wir können auch von dem Hyperphysischen an sich weiter nichts erforschen, sondern kennen bloß eine einzige Thatsache desselben, das Gesetz der Sittlichkeit. Nun werden wir zwar durch dieses Gesetz angeleitet, etwas Hyperphysisches zu setzen, z. B. das Dasein der Freiheit; aber etwas in praktisch-nothwendiger Absicht setzen heißt nicht, etwas theoretisch erkennen. Hieraus ist klar, daß wir die Verbindung Gottes mit Jesu eben so wenig begreifen können, als die Verbindung Gottes mit einem jeden endlichen Wesen.

Denn ohne Zweifel stehen alle endliche Wesen und folglich auch die Menschen mit Gott in Verbindung; welches schon in dem Begriffe liegt, da wir ihn als die unbedingte Ursache unsers Daseins denken. Auch haben wir Ideen in uns, die wir mit dem praktischen Gesetze und Willen Gottes für identisch halten müssen. Woher die Verbindung dieses Göttlichen mit Wesen, die anderweitig mit den Thieren auf einer Stuffe stehen? — Eben dieselben Ideen hatte nicht allein Jesus, sondern sie waren auch in ihm zu einem solchen Grade mächtig und wirksam, daß wir die sich auf ihn beziehenden Naturbegebenheiten nicht mehr als die moralische Würde seiner Person bewundern müssen. Denn wenn wir gewisse Facta nicht auf Naturgesetze

zurückführen, d. h., erklären können; so ist es uns noch unbegreiflicher, wie ein Mensch, wie andere Menschen, einen so vollendeten Gehorsam leistete, die sinnliche Natur dem übersinnlichen Gesetze gänzlich subordinirt und einen so hohen (für uns nicht höher denkbaren) Grad der persönlichen Würde erschwungen habe.

Dies ist aber thatsächlich und bewehrt sich in der unbefangenen Beurtheilung. Es muß aber und soll auch einerseits, als Folge der Verbindung Gottes mit Jesu und andernseits als Wirkung der Freiheit oder zurechnungsfähige That der handelnden Person betrachtet werden; wie das Eine oder das Andere möglich sei, ist nicht einzusehen; denn was durch Freiheit geschieht, ist uns unerklärbar; wie Gott mit einer freien Person in Verbindung stehe ebenfalls unbegreiflich; wie beides in einem Subjekte, Assistenz von Gott und doch freie mithin imputable That möglich sei, unerforschlich. Nur so viel können wir sagen: Die Verbindung Gottes mit Jesu; das Dasein göttlicher Ideen in ihm; die Möglichkeit der Wirkungen Jesu, als Resultat eigner Freiheit und fremder Assistenz — ist nicht unbegreifflicher, als wie überhaupt ein Wesen abhängig von Gott und doch frei zugleich, wie es Sinnenwesen und doch der moralischen Ideen theilhaftig

sei; wodurch ihm einerseits seine Abhängigkeit von Gott und andernseits seine Verwandschaft mit Gott angekündigt wird.

Ein Widerspruch liegt aber in dem allen nicht; denn der Widerspruch besteht in Verbindung der Merkmale zur Einheit, die sich einander aufheben. Nun aber wird ein Wesen in einer Beziehung als Sinnenwesen und in der andern als übersinnliches Subjekt gedacht; in der ersten ist es abhängig, in der zweiten ist es frei; daß ein Wesen in einer doppelten Beziehung gedacht werden könne, muß jeder einräumen; ob man gleich nicht einsieht, wie diese doppelte Beziehung eines und desselben Wesens möglich ist. Denn Mangel der Einsicht der Möglichkeit ist noch kein Beweis der Unmöglichkeit. Kenneten wir die übersinnliche Natur, so würden wir ohne Zweifel auch die Möglichkeit, Freiheit mit Abhängigkeit zu vereinigen, einsehen. Da wir aber keine Kenntniß des Uebersinnlichen haben: so müssen wir uns bescheiden, die Schranken unsers Erkenntnißvermögens nicht für die Principien der Dinge überhaupt zu halten.

So mag es uns denn immer verborgen bleiben, wie die Gottheit mit Jesu verbunden gewesen sei, da es uns auch verborgen bleibt, wie dieselbe mit uns verbunden und wir seines Geschlechts und seine

Geschöpfe zugleich sind; wenn nur nicht zu verkennen ist, daß eine Verbindung statt finde.

Ob nun mein Begriff von der Göttlichkeit Jesu der (in der hergebrachten Meinung) rechtgläubige, oder socinische oder ein anderer sei, das bekümmert mich wenig; wenn er nur schrift- und vernunftmäßig ist; und für beides denke ich zu stehen.

* * *

B.

Eine zweite Folgewidrigkeit mit meinen Grundsätzen soll in meiner Erörterung der christlichen Versöhnungslehre anzutreffen sein; indem ich behaupte, daß das Wesentliche dieser Lehre die Vernunft nicht übersteigt; wogegen der H. Recensent der Meinung ist, daß die Gültigkeit derselben allein auf einer ausdrücklichen Ankündigung von Gott beruhen könne. Ich will mich erklären.

Das Allgemeine in der christlichen Versöhnungslehre ist die Ergänzung eines selbstverschuldeten Mangels eigner Gerechtigkeit vor dem göttlichen Richter, in wie fern diese als Bedingung der Realisirung des Endzwecks der Welt gedacht und geglaubt werden muß.

In wie fern nun diese Lehre allgemeiner und nothwendiger Satz der Religion ist, kann sie wohl geoffen-

geoffenbart sein; allein sie ist doch auch der Vernunft selbst erforschlich und begreiflich.

Der H. Recensent wendet aber ein, daß diese Lehre nicht aus den Anforderungen des Sittengesetzes a priori deducirt werden könne.

Ich bemerke zuerst: daß, wenn hier eines Mangels erwähnt wird, nur die Rede von einem Mangel ist, welcher nicht sein konnte und nicht sein sollte, welcher folglich selbstverschuldet ist.

Vergleichen wir uns gegen das Pflichtgesetz, so entdecken wir an uns eine Unangemessenheit zu demselben, die uns darum zugerechnet wird, weil wir sie vermeiden konnten und sollten; das heißt, wir entdecken an uns eine selbstzugezogene Schuld.

Ohne noch auf die äussern Folgen der Verschuldung zu sehen, führt sie im eignen Bewußtsein eine Verwerflichkeit vor dem Gesetze bei sich, die sich durch Verachtung unsers Selbst und durch Scheu und Scham vor der selbstständigen Heiligkeit ankündigt.

Wenn wir uns nun auch bessern, so kann dies den üblen Zustand unsers Innern nicht ganz aufheben. Denn auch die Besserung ist Pflicht, und daß wir nun unsre Pflicht thun, kann die vorige Pflichtverletzung und ihre anhaftende Verwerflichkeit nicht tilgen.

Gesetzt, die voraufgehende Selbstverschuldung hatte keine äussere Folgen (Strafen), so würde die Befreiung von den äussern Uebeln zwar dem Naturhange zur Glückseligkeit sehr willkommen sein, allein das innere Uebel der Person, die Verwerflichkeit vor sich selbst und vor der ursprünglichen Heiligkeit würde dem sündigen Menschen doch bleiben und ihn nur um so empfindlicher schmerzen, je reiner und genauer er seine Unart erkennte, je großmüthiger ihm die äussern Uebel erlassen, je erhabner und reitzender ihm das Wohlgefallen vor seinem innern Richter und vor der äussern selbstständigen Heiligkeit werden würde.

Jedermann muß in der Reflexion über einen solchen Zustand seines Innern gewahr werden, daß er zuerst und zuoberst eine Wiederaufnahme seiner Person zu Gnaden vor dem heiligen Richter bedürfe und wünsche. Ich sage: zuoberst: Denn der Wahrhaftreuige würde sich allenfalls jeder äussern Büssung gern unterwerfen, wenn er nur dadurch die Wiederaufnahme zum Wohlgefallen in den Augen der höchsten Heiligkeit, die er verletzt hat, erkaufen könnte.

Aber es ist dies nicht bloß Bedürfniß und Wunsch, auf dessen Gewährung eine der Pflicht geweihte Gesinnung endlich vielleicht Verzicht thun

könnte; oder, die er sich zwar als möglich denken (wie der H. R. meint) worüber er aber aus sich selbst keinen Grund der Gewißheit haben könne; sondern es ist vielmehr ein Bedürfniß, auf dessen Befriedigung die fernere Beförderung der Moralität selbst des reuigen Subjekts beruht.

Denn man nehme an: der Selbstschuldige kann unter keiner Bedingung seiner Wiederaufnahme in die Wohlgefälligkeit von dem göttlichen (innern und äussern) Richter versichert sein, (denn bloße Möglichkeit ist im Praktischen nicht hinreichend) so würde die innere Pein über die dem Gewissen immer vorschwebende und durch des Subjekts eignes Vermögen nie zu tilgende Schuld ein ewiger Stachel bleiben. „Wohl, würde das reuige Subjekt sagen, thue ich nun meine Pflicht, allein das gute Vernehmen mit der selbstständigen Heiligkeit, die ich beleidigt habe, ist doch nie wieder zu erringen und so bleibt mir die alte Schuld ein nagender Wurm, der nie stirbt und ein zehrendes Feuer, das nie verlöscht. Mir fehlt die innere Freudigkeit und der heitere Muth im Anstreben zu meinem Zwecke; denn wie kann ich mit traulichem Herzen auf eine Heiligkeit hinsehen, die ich beleidigt habe, und mich verwirft um meiner Sünde willen immerdar?"

Nun muß ein Jeder gestehen, daß, wenn für das gepeinigte Gewissen keine Hülfe ist, seine innere Qual zugleich ein Hinderniß der Beförderung des moralischen Werths der Person ist. Denn es ist nicht genug, daß der Mensch zur Pflicht zurückkehrt und dem Gesetze genügt; sondern das Ideal einer moralischen Denkungsart besteht in der Liebe zum Gesetze; daß die Beobachtung desselben mit Freudigkeit des Herzens und traulichem Muthe geschehe. Ein solches Verhältniß zum Gesetze der Heiligkeit und dem heiligen Gesetzgeber ist aber nicht möglich, wenn keine Begnadigung vor demselben unter keiner Bedingung zu erwarten ist.

Und dies ist der Grund, aus welchem die Vernunft durch sich selbst (a priori) eine Tilgung der Schuld fordert,*) d. h., den Glauben, daß sie getilgt werde, als Princip der Einheit der Vernunft mit sich selbst aufstellt.

* * *

Zu diesem Verhältnisse des heiligen Gesetzes, mithin der selbstständigen Heiligkeit gegen die schuldi-

*) Fordern heißt hier nicht: aus einem Rechtsanspruche begehren; denn diesen kann der Mensch nicht aufweisen; sondern einen Satz als Bedingung der Möglichkeit dessen, was praktischnothwendig ist, aufstellen; und dadurch das einzigmögliche Princip der Einhelligkeit der Vernunft mit sich selbst angeben.

ge Person haben wir mancherlei Ausdrücke oder Exponenten, die sämmtlich aus moralischen Verhältnissen der Menschen zu Menschen hergenommen sind, und im Grunde eine und dieselbe Sache erläutern und versinnlichen. Wir nennen es Vergebung (Aufhebung der Schuld in so weit, daß sich die Person darüber beruhigen darf); Versöhnung (Wiederherstellung der Harmonie zwischen der Person und dem Gesetze oder dem Gesetzgeber); Begnadigung (nicht allein Erlassung der äussern Strafen, sondern auch Aufhebung der innern Pein durch Wiederaufnahme zur Wohlgefälligkeit vor dem heiligen Gesetzgeber); Genugthuung (Ergänzung des Mangels eigner Gerechtigkeit vor dem Gesetze) u. s. w. — Es muß einleuchten, daß dies nur symbolische Darstellungen übersinnlicher (und hier moralischer) Begriffe sind.



Aus dem bisherigen erhellet nun, wie ich glaube, die Nothwendigkeit der Versöhnungslehre völlig aus reiner Vernunft. — Ich will noch die Gründe kürzlich erwägen, welche der H. R. meiner Deduction entgegen stellt. Er sagt:

Erstlich: „In wie fern der Mangel der zur Seligkeit erforderlichen Qualität in Selbstverschul-

dungen besteht, so kann nicht gesagt werden; daß der Mensch (der diese Selbstverschuldungen hätte vermeiden können) in dem Falle sei, nicht selbst thun zu können, was zu seiner Seligkeit erforderlich wäre."

Allein es ist auch nicht die Rede von einem Mangel, den der Mensch nicht vermeiden konnte, sondern von einem solchen, den er vermeiden konnte, sollte, und nicht vermieden hat. Und von diesem behaupte ich, daß es nicht mehr in seiner Gewalt sei, ihn wieder zu ergänzen; denn er kann nie über bloße Pflichterfüllung hinaus, erreicht also auch nie einen verdienstlichen Ueberschuß. Demnach bleibt die Schuld immer Schuld.

Zweitens: „In wie ferne aber die vom Gesetze gebotene Heiligkeit von dem Menschen auch bei dem redlichsten Bestreben nicht erreicht werden kann; sondern sich dieser nur allmälig dem Ziele nähert, so ist die Behauptung unrichtig; daß der Zweck der Welt nicht realisirt werde, wenn der Mangel der vollendeten Heiligkeit nicht ergänzt werde."

Ganz richtig: aber in der Versöhnungslehre ist die Rede nicht von einer Qualität, die der Mensch nicht erreichen konnte, sondern von einer die er erreichen konnte, und sollte, aber durch eigne Schuld nicht erreichte. Auch ist die Rede nicht von einer Ergänzung des Mangels zur vollendeten

Heiligkeit; sondern von der Ergänzung desjenigen Mangels, welchen der Mensch sich selbst zugezogen, und wodurch er einen ihm möglichen Grad der Angemessenheit zum Gesetze verwirkt hat. Indem aber dieser ergänzt (oder, welches eben so viel ist, indem ihm seine begangenen Unthaten vergeben werden) so entsteht daraus noch lange nicht eine vollendete Angemessenheit zum Gesetze (eine vollendete Tugend oder ein durch sich selbst heiliger Wille) sondern der begnadigte Mensch bleibt vielmehr, was den positiven Werth seiner Person anbetrifft, noch unendlich weit von seinem Ideale entfernt. Es ist ja nur Vergebung der Unthat, in so fern das Behaltenbleiben derselben den fernern Fortgang in der Pflichtbeobachtung hindern würde, nicht positive Vermehrung der moralischen Vollkommenheit der Person.

Hiermit besteht denn auch sehr wohl, was der H. R. sagt: „Der durchs Moralgesetz vorgeschriebene Endzweck der Welt fordert nicht, daß Subjekte, die eine unvollkommene Tugend haben, eine vollkommene Seligkeit genießen sollen; sondern nur, daß jedes Subjekt eine dem Grade seiner Moralität genau proportionirte Glückseligkeit erlange." — Denn durch die Vergebung der Sünden wird der Mensch nicht vollkommen sittlich, sondern nur in

Ansehung seiner begangenen Unthaten so weit beruhigt, als es das fernere Aufstreben zur Seligkeit erfordert.

Wenn aber der H. R. behauptet: „Daß die Vernunft die Aufhebung der Strafen (Vergebung der Sünden) nicht fordern könne; denn sie könne nicht beweisen, daß die Nichtaufhebung derselben der Realisirung des Endzwecks der Welt widerspreche; folglich ihr die Data zur Entscheidung fehlen, daß sie wircklich aufgehoben werden. Die Versöhnung bleibe daher nur etwas dem Moralgesetze nicht widersprechendes, mithin bloß mögliches, sie gäbe daher höchstens nur die Befugniß, sie zu wünschen" — so kann ich ihm hierinn aus den oben angeführten Gründen nicht beistimmen, und setze noch hinzu: daß, wenn die Vernunft an sich eine solche Vergebung nicht postulirte, sie auch die Offenbarung nicht verheissen könnte; indem die Verheissung alsdenn ohne Anschluß an die eignen Ideen der Vernunft, mithin für uns ohne Sinn und Verständlichkeit sein würde. — Zur Verhütung alles Mißverständnisses bemerke ich noch Folgendes.

Die Folgen der moralischen Unthat sind zwiefach, theils nothwendige und innere, theils zufällige und äussere. Jene bestehen in der innern Ver-

werflichkeit vor dem Gesetze und in der Verachtung unsrer Person; diese in den zufälligen und äussern Uebeln, welche der Verwirkung angemessen werden; und eben darum, weil ihnen eine intelligible und moralische Unthat zum Grunde liegt, Strafen genannt werden. — Nicht sowohl diese als jene Folgen sind es, deren Aufhebung nicht allein als möglich, sondern als wirklich gedacht werden muß; denn bleibt die innere Verwerflichkeit immer in dem Grade, daß sich das sündige Subjekt unter keiner Bedingung einer Vergebung versichern könnte, so würde es sich die selbstständige Heiligkeit als absolut unversöhnlich denken, mithin nie mit der Freudigkeit und Herzlichkeit zur Pflichtbeobachtung gestimmt werden können, welche Gemüthsstimmung doch grade diejenige ist, welche das Gesetz erfordert und das Wesen der moralischen Glückseligkeit ausmacht. Denn, wie ich schon oben gesagt habe, die Liebe des Gesetzes und das Wohlgefallen an einem Oberherrn, als heiligen Gesetzgeber, ist das höchste Ziel der Moralität, und wie konnte dies in einem Herzen aufkommen, daß sich eine Begnadigung allenfalls wohl möglich denken aber doch nicht moralisch versichern dürfte?

Die gemeine moralische Erkenntniß stimmt auch mit diesem Urtheil vollkommen überein. Man

nehme einen Menschen, der seinen Wohlthäter verräth, mithin eine sehr gröbliche Unthat begeht. Er kehrt aber in sich und fühlt die Grösse seiner Missethat. Was wird er, wenn er es ernstlich und redlich mit seiner Besserung meint, am angelegentlichsten wünschen? nicht daß er von der äussern Strafe befreiet werde; denn gesetzt, sein beleidigter Wohlthäter erläßt sie ihm, weist ihn aber immer mit gleicher Verachtung von sich ab; (und das müßte er sich doch gefallen lassen, denn aus der blossen Besserung entspringt keine rechtliche Anforderung auf Verzeihung) wird er sich darüber beruhigt finden? Nein! Wie aber wenn er an aller Begnadigung auf immer verzweifeln muß (denn ewiger Zweifel und Verzweifelung ist im Praktischen einerlei)? Wird in Ansehung der Unthat je eine innere Zufriedenheit, und in Ansehung des Wohlthäters je Herzenseinigkeit aufkommen? Auch nicht! Man wende dieses auf das Verhältniß der sündigen Menschen zu ihrem heiligen Gesetzgeber an. Nicht ehr wird in der Seele des Reuigen innere Ruhe und Liebe zum Gesetze und Gesetzgeber entstehen, als wenn eine Vergebung die Disharmonie aufhebt.

Wäre es nun vor dem moralischen Gesetze einerlei, ob ihm aus Unterthanspflicht oder Kindestreue gehorsamt würde; so dürfte die Sache vor der blos-

sen Vernunft wohl problematisch und bloß wünschenswerth bleiben; allein da das Ziel der Moralität die Liebe des Gesetzes, Liebe aber gegen ein absolut unversöhnliches Gesetz nicht möglich ist; so geht aus diesem Grunde das Problem in Assertion, der Wunsch in Verheissung, das Theoretischeinzigmögliche in das Praktischwirkliche über.

Wenn ferner der H. R. schließt: „Ob also eine Versöhnung wirklich zu hoffen sei, hängt lediglich von einem Entschlusse des Executors des Moralgesetzes ab, ein Entschluß, der uns nur durch eine authentische Erklärung desselben, d. i., durch eine Offenbarung bekannt werden kann:" — So stimme ich ihm hierin bei, nur mit der Ausnahme, daß ich unter authentischer Erklärung hier nicht allein eine empirische, durch Offenbarung, sondern auch eine rationale und allgemeine, durch Vernunft, verstehe. Denn jeder Ausspruch der Vernunft, in so fern sie ohne weitere Gründe gesetzgebend und machthabend ist, kann als die unmittelbare Stimme Gottes angesehn werden. Da nun zur Wiederherstellung des Vernehmens zwischen sündigen Menschen und ihrem Gesetzgeber kein anderes Mittel als die Versöhnung gedacht werden kann, so bekommt dieser einzigmögliche Gedanke durch dieselbe Vernunft, welche das Gesetz und den Begriff von

Gott als einem moralischen Wesen giebt, seine praktische Gültigkeit; mithin ist die authentische Erklärung hierüber auch rational.

Es kann daher diese Lehre zwar durch eine empirische Offenbarung (wie im Christenthume) auch selbst nach ihrem reinen und allgemeinen Theile angekündigt werden; allein sie ist durch eine solche Erklärung dem Menschen nicht allein und einzig möglich.

* * *

Was hat aber nun das Christenthum Eigenthümliches in Ansehung der Versöhnungslehre? — Dieses, daß Jesus als das Sühnopfer für die Menschen, mithin dadurch den Gläubigen ein Symbol für die Reflexion fixirt wird. Daß der für das Weltbeste sich aufopfernde Jesus seinen Verehrern ein Objekt für die Betrachtung sein sollte, in wie fern sie sich das moralische Verhältniß Gottes zum sündigen Menschengeschlecht, wozu der Begriff der Versöhnung den Exponenten giebt, zu verdeutlichen sucht; dies konnte ohne authentische und zwar empirische Erklärung kein Mensch wissen.

Ganz richtig bemerkt der H. Recensent, daß auch ein anderer Mensch zum Symbol dienen könne, denn die anderweitige Verschiedenheit der sich verhaltenden Dinge hebt die Identität des Verhält-

nisses nicht auf; allein, ausserdem daß die Christen in diesem Punkte ausdrücklich auf Jesum verwiesen werden, erscheint er auch in der Beurtheilung als ein fehlerfreies Symbol; denn seine Aufopferung floß aus ganz reinen Ideen der Sittlichkeit; sie war zum allgemeinen Besten von ihm absichtlich beschlossen und geschah im Auftrage von Gott und im Gehorsam gegen denselben. Daher ist ausser dem Allgemeinen doch auch viel Besonderes, wodurch der sich hingebende Jesus vorzüglich und einzig in seiner Art, zum Objekt der gedachten Reflexion geeignet ist.

* * *

Schließlich bemerke ich noch, daß die Versöhnung zu den moralischen Geheimnissen gehöre; denn das Princip derselben ist für uns unerforschlich, wie aus Folgendem deutlich erhellen muß.

Daß eine Vergebung der Sünden theoretisch-möglich (sich nicht widersprechend) und praktischnothwendig sei (um der Einstimmung der Vernunft mit sich selbst) haben wir gesehen. Aber wovon will man sie ableiten? Von der Heiligkeit des Gesetzgebers? — Die Heiligkeit ist unbedingt, kann von sich selbst nicht ablassen und durch nichts anderes eingeschränkt werden. — Etwa von der Güte des Regierers? — Die Güte ist bedingt, und die Be-

dingung derselben ist die Heiligkeit; in wie fern sie also durch die Heiligkeit bedingt ist, darf ihre Erweisung der Heiligkeit nicht widersprechen.*) Etwa aus der Gerechtigkeit? — Aber die Gerechtigkeit besteht eben in der durch die Heiligkeit bedingten Güte und ihre Function besteht darin, daß sie den Subjekten ertheilt, was ihre Thaten werth sind. — Endlich etwa aus der Besserung der Sündigen? — Sich bessern, ist Pflicht und zur Versöhnung allerdings erforderlich, aber nur als unumgängliche, nicht als zureichende Bedingung; sie besagt das Einzige, was der Mensch selbst thun kann, um Vergebung zu erhalten, aber enthält nicht alles, was überhaupt geschehen muß, um die Versicherung zu haben.

Es läßt sich also die Vergebung von keiner der erwähnten Eigenschaften Gottes allein ableiten,

---

*) Die moralische Würdigkeit (Nichtunwürdigkeit) ist die unumgängliche Bedingung der Erweisung der Güte; aber doch nicht die zureichende. Denn wenn es nur dem Gesetze der Heiligkeit nicht widerspricht, so kann Gott den Menschen wohlthun. Wenn daher die Güte gleich durch die Heiligkeit bedingt ist, so ist sie doch ein eignes Princip und der Mensch kann aus seiner Pflichterfüllung keinen Rechtanspruch auf Glückseligkeit ableiten, sondern muß diese von der Güte erwarten.

und doch giebt es ausser ihnen Keine mehr, die wir als den Grund derselben denken können. Sie muß daher ein von allen verschiedenes, alle aber auch in Correspondenz mit einander setzendes und zur Einheit verknüpfendes Principium haben. Welches ist aber dies Principium, durch welches die Heiligkeit sich mit der Güte einigt und aus sich um des Weltendzwecks willen gleichsam etwas aufopfert, ohne doch von ihrer Heiligkeit nachzulassen? aus sich die Menschen zu sich versöhnt; aus ihrer Fülle den Mangel der Gerechtigkeit ergänzt; und doch mit gleicher Majestät ihr Gebot unverletzlich erklärt?

Nie wird man dies begreifen können; selbst die Offenbarung hat es uns nicht erklärt, sondern als das, was es ist, als ein Geheimniß aufgestellt. — Aber es konnte uns auch durch eine empirische authentische Ankündigung so wenig erklärt werden, als durch eine rationale; denn wir haben überall kein Vermögen, solche Erkenntnisse zu fassen.

Viertes Kapitel.

Ueber die Unterscheidung der Theologie von der Religion.

Es ist keine blos willkührliche und gleichgültige Einführung, daß man unter Theologie einen Lehrbegriff der Religion verstanden hat, da die Theologie doch nur einen Theil der Religionslehre ausmacht, sondern diesem Gebrauche liegt noch ein ganz anderer und weit erheblicherer Irrthum zum Grunde, nämlich dieser, daß man in der Religionslehre durchgängig von der vermeinten Erkenntniß des Urwesens ausgeht und darauf das ganze Religionssystem erbaut.

In neuern Zeiten hat man zwar einen Unterschied unter Theologie und Religion gemacht; aber nicht den, welcher durch Sprachgebrauch und Sache angedeutet wird, sondern einen andern, der ebenfalls, wo nicht unnütz, doch ganz willkührlich ist. Man begreift unter Religion den populären und unter Theologie den wissenschaftlichen Vortrag, und alles was zur gelehrten Behandlung der Religion

gion gehört; und so will man Jene (die Religion) für den gemeinen Mann und Diese (die Theologie) allein für den Gelehrten aufbehalten wissen.

Das Nachtheilige, welches aus diesem Mißverständnisse des wahren Verhältnisses der Theologie zur Religion fließt, hat sich mehr in den Begebenheiten der Welt, als in den Theorien der Lehrbücher gezeigt.

Wer aber einmal von der Theologie ausgeht und darauf das ganze Religionssystem erbaut, muß, wenn er konsequent bleiben will, alle ächte Moralität vernichten und an ihre Stelle einen hierarchischen Despotismus aufführen. Der Bevollmächtigte des höchsten Wesens (Hoher Priester, Pabst, Lama oder wie er heißt) ist der Inhaber und Ausleger seines höchsten Willens, und dieser hängt von dem Begriffe ab, welchen sich der Bevollmächtigte vom Urwesen macht oder zu machen für gut findet. Der Wille des Urwesens entspricht dem Begriff von demselben, und was der Bevollmächtigte nach seinem Begriffe vom Urwesen für den Willen desselben ausgiebt, das ist Befehl im Namen des Höchsten; und da der Bevollmächtigte allein diesen Willen kennt, so ist er der einzige Bekanntmacher und untrügliche Ausleger; und da alle diese Befehle sich vermittelst des Bevollmächtigten an die höchste

Gewalt des Urwesens anschliessen, so sind sie unbedingte Befehle; heischen also unbedingten Gehorsam, u. s. w. Ich will den sehen; welcher mir das Pabstthum mit aller seiner hierarchischen Politik wegvernünfteln soll, wenn er mir einmal zugestanden hat, daß die Theologie das Principium der ganzen Religion sei.

Man sollte daher einmal aufhören, nicht allein wider alle Sprachrichtigkeit und logische Gründlichkeit, sondern auch zum großen Nachtheil der Sache so willkührlich zu verfahren und Begriffe mit Worten zu verbinden, wozu man weiter keine Befugniß aufweisen kann, als weil es das Herkommen so mit sich brachte, oder etwa dem Einen oder Andern neuerdings so beliebte.

Theologie ist die Lehre von Gott. Hierbei sollte man bleiben und nicht den Theil mit dem Ganzen verwechseln.

Die Lehre von Gott — Begriff, Erkenntniß des Urwesens, (Theologie) ist nun entweder aus der Offenbarung oder aus der Vernunft. Jene macht die Gottesgelehrsamkeit, Diese die Vernunfterkenntniß von Gott aus.

Die Beschreibung und Erfordernisse eines guten Theologen, welche Hr. Döderlein und Hr. Morus anführen, betreffen demnach den Religionsleh-

rer überhaupt; und die Theologie ist nur ein Theil der Religionslehre, und da, wo Jene abgehandelt wird, muß ihr richtiges Verhältniß zu Dieser (die Religion) angegeben werden.

Die Theologie ist also von der Religion nicht eigentlich unterschieden, wie die gelehrte Erkenntniß von der populären; sie ist auch nicht das Principium der Religion überhaupt, sondern sie ist nur ein Theil der Religionslehre.

Es würde also besser sein, den stolzen und einseitigen Namen eines Theologen mit dem passendern eines Religionslehrers zu vertauschen. Und diese würde denn entweder populär oder wissenschaftlich abgehandelt immer Religionslehre bleiben, nur mit dem Unterschiede, daß man in der populären Religionslehre nur dasjenige mit nähme, was durchaus praktisch ist, hingegen alles andere, was keinen Einfluß aufs Herz und Leben hat, dem wissenschaftlichen Vortrag beifügte. Denn es wird immer ein Unterschied zwischen dem populären und gelehrten Vortrag bleiben, und es wäre zu wünschen, daß man schon längst das Eine von dem Andern abgesondert hätte, und die guten Zuhörer in den Kirchen nicht mehr mit so vielen unnützen Spitzfindigkeiten heimgesucht würden.

Fünftes Kapitel.

Ueber den Werth der Vernunft in Religionssachen. *)

Die päbstliche Kirche will nun durchaus keine Vernunft in Glaubenssachen zulassen und sie thut klug; denn sie würde sich dadurch gar bald selbst über den Haufen werfen. Indessen muß man nicht glauben, daß die Hierarchie der Sitz einer so großen Bigotterie und Unvernunft ist, keinesweges; ihre Politik und das ihr zur Schutzwehr dienende Kirchensystem ist vielmehr das feinste Gewebe menschlicher Klugheit, welcher nur die Andächtelei zum Mantel dient, und zeugt von einem Vernunftgebrauche, welcher auf eignen Vortheil nie besser gewitzigt sein kann. Die Hierarchie will Alle Vernunft unter den Glauben gefangen nehmen, nur sie selbst will sie gebrauchen, und grade diejenigen, welche so herzkräftig gegen die Vernunft deklamiren, gebrauchen sie öfters am mehresten; freilich nur zu verkehrten und eigennützigen Absichten. Sie müssen ja auch selbst die Vernunft

*) S. Doederlein Institutio Theol. §. 51 — 56. und Morus Epitome — Praefat. VII. seq.

gebrauchen; denn sonst könnten sie Andere nicht dumm machen.

Wer es also darauf anlegt, die römische Hierarchie eines Bessern zu belehren, macht sich eine vergebliche Mühe; denn sie weiß es alles eben so gut. Sie will nur nicht nach Recht und Gewissen handeln, darum kehrt sie von diesen Dingen immer andere Begriffe vor, als die übrigen Menschenkinder davon haben. Sie handelt aber stets nach den Grundsätzen ihrer Politik und sucht ihren Vortheil allemal so gut sie kann. Darum zieht sie an und läßt nach, droht und ermahnt, verbannt und amnestirt — kurz sie thut, was ihrem Interesse gemäß ist. Mit Gründen des Rechts gewinnt man ihr keinen Schritt ab; denn ihr ist nur das Recht, was sie will; und alle Versuche der Protestanten wären vergebens gewesen, hätten sie nur nicht Macht gegen Macht stellen können.

Wer nun aus Verblendung die politischen Absichten der Dummheit befördert, ist zu bemitleiden; denn er glaubt doch noch etwas Gutes zu thun; und zu dieser Klasse gehören gewiß viele von den Dienern der Hierarchie.

Daß aber selbst unter den Protestanten die Vernunft noch zuweilen so sehr verunglimpft wird, ist in der That zu bewundern; da doch das ganze Un-

ternehmen der Reformatoren und des Protestantismus überhaupt auf Vernunft beruht und mit dieser selbst steht und fällt. Ich möchte wissen, was es denn gewesen wäre, das die ersten Reformatoren gegen die päbstliche Hierarchie empörte, wenn es nicht die Vernunft war!

In neuern Zeiten hat man noch sonderbarere Auftritte erlebt. Männer, die sich das Ansehn geben, allein für die Rechte der Vernunft zu sorgen, haben die Bemühungen Anderer, welche gleichfalls nur unter dem Schirm der Vernunft gehört sein wollen, in das nachtheiligste Licht gestellt. In der Ueberredung, als hätten sie schon den Gipfel aller Aufklärung erstiegen, ist es ihnen unbegreiflich, wie nicht Jedermann zu ihrer Fahne schwören und ihrer Methode und ihren Satzungen unbedenklichen Beifall geben könne. Sich bewußt, auch einmal Logik gehört oder wohl gar gelehrt zu haben, dünken sie sich aller Philosophie Meister zu sein; aber anstatt sich mit Gründen hervorzuthun, nehmen sie, zu den Kunstgriffen einer unsittlichen Politik ihre Zuflucht; legen die Behutsamkeit in der Untersuchung für klügliche Schüchternheit, die konsequente Abgemessenheit der Entscheidung für heuchlerische Anbequemung und gegründete Abweichung von ihren Meinungen für verstecktes Attentat gegen die Aufklärung aus. Sollte die-

sen Machinationen wohl etwas Anders als Eitelkeit zum Grunde liegen? — Kann der Erforschung und Ausbreitung der Wahrheit durch Untersuchungen, die auf die letzten Gründe der theoretischen und praktischen Erkenntniß gerichtet sind, fortgeholfen werden und kann insbesondere die Religion dadurch ihrem Ziele auf Erden näher gebracht werden, daß man alles, selbst auch die Ausbeute der Gelehrsamkeit, einer moralischen Interpretation unterordnet und so endlich das ganze Werk auf sittliche Bildung koncentrirt; so wird alles Sträuben und Machiniren dagegen, selbst wenn es unter dem Panier einer angeblichen Aufklärung geschieht, vergeblich sein. Wiederum, was die Prätendenten des Thrones der Aufklärung Wahres haben, das wird ihnen auch durch keine Vernünftelei entrissen werden können.

Wir lassen jetzt den sehenden sowohl als blinden Anfeindern der Vernunft ihren Tummelplatz, und haben es bloß mit Leuten zu thun, welche die Vernunft und ihren Gebrauch ehren: denen es um Wahrheit zu thun ist, und welche sich selbst um ihre Erforschung und Ausbreitung bemühen und verdient machen.

Wenn wir nun den Werth der Vernunft in Religionssachen bestimmen wollen, so entsteht die Frage: Was ist Vernunft? Wie weit geht ihr

Recht in Religionssachen? Wo hat sie ihre Grenzen?

A.

Was ist Vernunft?

Die Bestimmungen, welche hierüber in den Lehrbüchern der Religion gegeben werden, sind mehrentheils wo nicht ganz unrichtig, doch sehr schwankend.

Man versteht z. B. darunter: „natürliche Erkenntnisse oder Wahrheiten, welche durch den Gebrauch der Vernunft, es sei durch Nachdenken und Schlüsse oder durch Erfahrung, erkannt werden.“ *)

Diese Bestimmung trifft zum Theil die Vernunft gar nicht, zum Theil ist sie zu eng oder zu weit.

Wenn wir fragen: was ist Vernunft? so wollen wir nicht die durch sie bewirkten oder wohl gar von der Erfahrung abhängige Erkenntnisse, sondern ihr Vermögen selbst kennen lernen. Wir wollen dadurch den Inhalt, Umfang und die Grenzen des reinen Vernunftvermögens selbst angegeben wissen.

---

*) S. J. Doederlein Institutio Theol. Proleg. §. 51. seq.

Wir können ferner aus der obigen Bestimmung weder die Principien des Gebrauchs der Vernunft, noch die der Begrenzung desselben abnehmen, und darum ist sie zu eng. Wiederum begreift sie mehr in sich, als eigentlich zu Vernunfterkenntnissen gehört, nämlich die Erfahrung, und darum ist sie zu weit.

Wenn also von Vernunft die Rede ist, so kann man darunter nicht die ihr zugehörigen Erkenntnisse, sondern das Vermögen selbst verstehen, welches allem Gebrauch vorangeht, und allen Erkenntnissen zum Grunde liegt.

In dieser weiten Bedeutung faßt man unter Vernunft Beides zusammen, was man auch sonst im engern Sinne Verstand und Vernunft nennt. Die Vernunft bedeutet denn das ganze obere und selbstthätige Erkenntnißvermögen im Gegensatz des untern und leidenden Vermögens der Sinnlichkeit; und begreift das Vermögen der reinen (nichtempirischen,) Erkenntnisse in sich; ist das Vermögen der Begriffe und Regeln (des Verstandes, in engerer Bedeutung) und der Ideen und Principien (der Vernunft, in engerer Bedeutung).

Wir sondern aber hier die Vernunft von dem Verstande, dem Vermögen der Begriffe und Regeln und verstehen unter Vernunft im engern

Sinne besonders das Vermögen der Ideen und Principien.

Das Geschäft der Vernunft an sich ist entweder logisch oder transcendental. Jenes geht auf vollendete Einheit, die man der bedingten Erkenntniß durch das Unbedingte zu geben sucht — durch Schliessen. Dieses besteht in der Erzeugung gewisser Begriffe und Urtheile, die allein in der Vernunft entspringen und ihren Siz haben.

Die Vernunft ist theoretisch, wenn sie sich blos auf Gegenstände des Erkennens, sie ist praktisch, wenn sie sich auf die Bestimmung des Begehrungsvermögens bezieht. Die theoretische Vernunft giebt den Erkenntnissen Principien der Einheit, die praktische — dem Begehrungsvermögen Principien der Bestimmung des Willens.

Dieses ist der Charakter der Vernunft überhaupt nicht nur für jeden Menschen, er mag roh oder gebildet sein, die Vernunft mag bei ihm noch im embryonischen Schlummer liegen oder schon einen hohen Grad der Kultur erreicht haben, sondern für alle Intelligenzen ohne Ausnahme.

Die objektive *) Vernunft ist ein Ideal, wel-

*) Man theilte vordem die Vernunft in objektive und subjektive, und verstand unter Dieser das Vermögen der Vernunft und unter Jener (der objektiven) die

ches wir uns an einem Subjekte realisirt, als die höchste, selbstständige, gesetzgebende Vernunft, als das höchste Principium des Daseins und der Ordnung, der physischen sowohl als sittlichen Welt denken. Von dieser objektiven Vernunft haben wir die Idee in unsrer Vernunft, und diese Idee ist das Urbild, dem wir uns durch unsre subjektive Vernunft (als das Nachbild des Urbildes) unaufhörlich nähern sollen und können.

Die realisirte objektive Vernunft ist eigentlich die Idee, welche allen Begriffen vom Urwesen zum Grunde liegt, und der Begriff von Gott ist mit der Idee der objektiven Vernunft einerlei. Unsre subjektive Vernunft ist ein Nachbild davon, welches sich gegen die Objektive verhält, wie das Endliche zum Unendlichen. (Darin, daß die Vernunft endlicher Intelligenzen der Vernunft der höchsten In-

---

Vernunfterkenntnisse. Eine Unterscheidung, die weder einen logischen noch grammatischen Grund hat, und deshalb mit Recht auch von Hr. Döderlein verworfen ist. Richtiger versteht man unter objektiver Vernunft den allgemeinen und nothwendigen Charakter derselben im Gegensatz mit der subjektiven Vernunft, welche den, unter zufälligen Umständen, Hindernissen und Beförderungen, vorhandenen Grad der Kultur der Vernunft bei diesem oder jenem Subjekte bezeichnet.

telligenz ähnlich ist, besteht das Ebenbild des Menschen mit Gott.)

Von dieser Vernunft nun, welche zwar subjektiv verschiedentlich cultivirt sein kann, aber objektiv bei allen Intelligenzen, ihrem wesentlichen Charakter nach, dieselbe bleibt, kann nur die Rede sein, wenn von Gültigkeit und Gerechtsamen der Vernunft in Religionssachen gesprochen wird.

Sie mit ihren ächten Folgen ist es, wodurch der Mensch mehr als Thier ist, wodurch er zum Reiche Gottes gehört und das göttliche Ebenbild an sich trägt, wodurch er nur einzig und allein fähig ist, religiös zu sein und sich würdig machen kann, von der höchsten Vernunft erhöht zu werden.

Es würde zu weitläuftig sein, hier die Vernunft in ihrem reinen Vermögen mehr zu analysiren. Wir wollten einen bestimmten Begriff von der Vernunft geben und diesen haben wir, nicht nach Gutdünken, sondern aus einem Principium, der Spontaneität der Vernunft selbst, abgeleitet. So viel hier von der Frage: Was ist Vernunft? Wer dieses mit Mehrerm auseinander gesetzt lesen will, den muß ich auf die Lehrbücher der kritischen Philosophie verweisen.

B.

Wie weit geht das Recht der Vernunft in Religionssachen?

Wenn Jemand der Vernunft alles Recht und allen Antheil an der Religion abspricht, den kann man nicht mehr in Verlegenheit setzen, als wenn man ihn fragt: Was denn an dem Menschen sei, das es eigentlich mit der Religion zu thun habe? Nun besteht aber die Natur des Menschen aus Sinnlichkeit und Vernunft. Jene macht den bedingten und zufälligen, Diese den unbedingten und nothwendigen Theil unsrer Existenz aus. Soll also die Vernunft nichts mit der Religion zu thun haben, so bleibt weiter nichts übrig, als daß entweder die Religion den Menschen gar nichts angeht, oder sie geht ihn nur durch Sinnlichkeit an; denn die Vernunft ist einmal davon ausgeschlossen.

Nun besteht der Zweck der Sinnlichkeit in der Befriedigung aller sinnlichen Neigungen und Begierden; folglich wird die Religion, da sie nur durch Sinnlichkeit den Menschen angeht, allein zu dieser Absicht dienen. In Hinsicht der Sinnlichkeit aber sind wir den Thieren ganz ähnlich, folglich wäre die Religion nur für uns als Thiere gegeben, und zu weiter nichts.

Diese Folgerungen sind so auffallend und belei-

digend, daß sie nothwendig jeden Menschen empören müssen und doch kann sie Niemand ablehnen, der die Vernunft einmal aus den Angelegenheiten der Religion ausgeschlossen hat.

Es hält aber wiederum sehr schwer, auszumitmitteln, wenn man der Vernunft einiges Recht einräumt; wie viel ihr eigentlich zukomme?

Zuerst ergiebt sich, daß, wenn die Vernunft grade dasjenige Vermögen an dem Menschen ist, wodurch er der Religion empfänglich wird, sie auch unter allem, was die Natur des Menschen sonst noch ausmacht, allein nur ein Recht der Entscheidung und Bestimmung in Sachen der Religion haben kann.

I. Die Vernunft ist das Einzige, wodurch der Mensch einer Religion empfänglich ist; denn

a) nur durch sie kann Religion begriffen werden, und

b) nur durch sie kann Religion praktisch oder willenbestimmend werden.

Wir wollen Dieses etwas mehr auseinander setzen.

Erstlich. Die Religionslehre besteht aus Sätzen, Regeln, Vorschriften, ihr Inhalt mag sein, welcher er will. Sätze aber sind allgemeine Vorstellungen. Nun ist aber die Sinnlichkeit nur einzelner Vorstellungen fähig, folglich kann-

sie keine Sätze (allgemeine Vorstellungen) weder selbst geben noch in sich aufnehmen. Sollen demnach Sätze von uns vorgestellt werden, so ist es allein das obere Erkenntnißvermögen, Verstand und Vernunft, welche sie vorstellen können. Hinfolglich, sollen wir uns Religion vorstellen, so ist es allein die Vernunft, welche ihre Sätze fassen kann. Sollte nun noch eine Religion, wie z. B. die christliche, in einem Principium zusammen hängen, so würde sie nur von der Vernunft (im engern Sinne) als dem Vermögen der Principien vorgestellt und begriffen werden.

Die Vernunft ist also in dieser Hinsicht eine unentbehrliche Bedingung (conditio sine qua non) der Religion. Ich denke, dieser Satz muß jedem Menschen durch seine Evidenz unwiderredlich einleuchten. Wird die Religion oder werden ihre Sätze nicht vorgestellt, so sind sie für den Menschen, als Subjekt, so gut wie nicht da. Die Sinnlichkeit kann sie nicht vorstellen; denn diese giebt nur einzelne Vorstellungen; jene aber sind allgemeine Vorstellungen; und da nur die Vernunft sie vorstellen kann, so ist diese in dieser Hinsicht eine unentbehrliche Bedingung der Vorstellbarkeit der Religion für den Menschen.

Zweitens. Was vom theoretischen Gebrauch gilt, gilt auch vom praktischen. Die Religion ist

nicht blos dazu, um in dem Vorstellungsvermögen gleichsam zu paradiren, sondern sie soll auch praktisch sein, das ist, den Willen bestimmen. Nun kann die Willkühr nur entweder durch einzelne, unmittelbare, sinnliche Eindrücke bestimmt werden, wie bei den Thieren, oder durch allgemeine, mittelbare, Vorstellungen. Aber diese können nur durch Vernunft vorgestellt werden, folglich wenn sie wirken, wenn sie auf die Willkühr einfliessen sollen, so kann dieses nur durch Vernunft geschehen. Sollen demnach die Sätze der Religion den Willen bestimmen, so muß es durch die Vernunft geschehen; diese allein kann solche Sätze vorstellen und durch sie auf den Willen einfliessen. Daher ist die durch Sätze der Religion bestimmte Willkühr auch allemal zugleich durch die Vernunft bestimmt.

Hiermit steht nun der obige Satz fest, daß die Vernunft das Einzige an dem Menschen ist, wodurch er einer Religion fähig ist, weil diese nur durch die Vernunft theoretisch begriffen und praktischbestimmend werden kann.

Es bleibt aber hierbei noch unausgemacht, woher die Sätze selbst entsprungen sein mögen, ob aus der Vernunft oder aus der Offenbarung. Nur so viel erhellt; sie sein, woher sie wollen; sie müssen ihren Weg durch die Vernunft nehmen, müssen

sen durch sie vorgestellt und willenbestimmend werden.

II. Die Religion ist nur für die Vernunft da.

Der Mensch als ein bloß sinnliches Wesen, als ein Thier, braucht keine Religion; denn hier geht alles nach einzelnen und unmittelbaren Eindrücken und durch Instinkt. Nicht zu gedenken, daß die sinnliche Natur auch gar keine Sätze fassen und vorstellen kann. Soll also die Religion einen Zweck für den Menschen haben, so muß er in dem Wesen seiner Vernunftexistenz enthalten und der Absicht seines vernünftigen Daseins behülflich sein. Denn daß die Religion der Absicht unsers Daseins überhaupt entgegen und schädlich sein sollte, wird sich doch keiner zu behaupten getrauen. Nun ist die Sinnlichkeit gar keiner Religiosität fähig; ist diese also und hat sie einen Zweck, so kann dieser nur den Menschen, in so fern er vernünftig ist, nur ihn als ein Vernunftwesen angehen.

Aber die wesentliche Absicht unsrer Vernunftexistenz kann nur aus dem Wesen der Vernunft abgenommen werden. Denn ist die Vernunft überall Etwas, so muß sie doch ein Wesen haben, das ist, ein Principium ihrer Möglichkeit enthalten; und beruht auf diesem ein Zweck, so ist dieses der wesentliche, folglich auch allgemeine und

nothwendige Zweck aller Menschen als Vernunftwesen.

Soll demnach die Religion für die Menschen als Vernunftwesen einen Zweck haben, (und nur für die Vernunft kann sie ihn haben, wenn sie überall einen hat; denn der Thiermensch gebraucht keiner Religion, ist ihrer auch gar nicht fähig) so müssen sie zu dem Vernunftzweck harmoniren; sie muß zu dem Zwecke stimmen, welcher durch das Wesen der Vernunft ursprünglich bestimmt ist, der also auf den Principien der Möglichkeit der Vernunft selbst, auf der Vernunftexistenz und Vernunftfortdauer beruht; ein Zweck, mit dessen Gültigkeit und Beförderung das Dasein des Menschen als eines Vernunftwesens steht und mit dessen Vernichtung die menschliche Natur so weit vernichtet wird, daß weiter nichts übrig bleibt als die Thierheit.

Hiermit ist also der Satz evident; daß die Religion allein für die Vernunft ist, allein den Menschen als ein Vernunftwesen angeht, blos zum Zweck der Vernunft wirken kann, folglich zu diesem harmoniren muß.

Hieraus folgt nun,

III. daß die Uebereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Vernunftzwecke des Menschen das

höchste Principium der Beurtheilung der Religion, ihres Gehalts und Werths selbst ist.

Es kann doch von keinem Menschen verlangt werden, daß er den wesentlichen Zweck seines Daseins aufgeben soll, das ist, einen Zweck, welcher durch Principien der Vernunft allgemein und nothwendig aufgestellt wird. Dieses würde eben so viel sein, als verlangen, daß man aufhören sollte, Mensch zu sein. Denn so bald die Vernunft mit ihrem wesentlichen Zwecke vernichtet ist, so bleibt nichts als die Thierheit übrig.

Wird nun aber durch das Wesen der Vernunft eine Uebereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Zwecke der Vernunft postulirt; so folgt hieraus, daß

a) der nothwendige Vernunftzweck der Menschheit ausgemittelt und erkannt, und

b) daß die Religion nach ihm geprüft und gewürdigt werde.

Beides aber kann nur durch Vernunft geschehen; denn in ihr sind die Principien ihres wesentlichen Zwecks selbst enthalten und sie allein vermag nur nach diesen Principien zu urtheilen.

Nun steht der wesentliche Zweck des Menschen durch die Vernunft also fest, daß sich kein endliches Vernunftwesen etwas Erhabneres denken kann,

ja wir können uns das höchste und selbstständige Wesen nicht würdiger vorstellen, als wenn wir es in dem völligen Besitze des Vernunftzwecks, wenn wir uns es als das selbstständige, heilige, weise und selige Wesen denken. Das, was wir uns an diesem Wesen realisirt denken, ist der uns durch das Wesen unsrer Vernunft aufgegebene unendliche Zweck der Intelligenzen.

Es giebt folglich nichts Erhabneres in der Vorstellung eines jeden endlichen Wesens, und es kann auch nichts Grösseres und Würdigeres als realisirt gedacht werden, als grade das, was die Vernunft als ein Ideal des Bestrebens aller endlichen selbstthätigen Wesen aufstellt. Alles was Jesus Grosses vorstellt, ist es auch nur dadurch, daß es dem in der Vernunft ursprünglichen Ideal der sittlichen Vollkommenheit entspricht. Hierauf führt er alle seine Lehren von der göttlichen Majestät zurück, und auch das Ehrwürdige an der Person und dem Leben Jesu selbst läuft am Ende alles auf eine vollendete Tugend, das ist, Heiligkeit hinaus; hat also in der Idee der Heiligkeit seinen Maaßstab der Beurtheilung.

Es muß demnach alles an dem durch das Wesen der Vernunft bestimmten Zweck der Intelligenzen (Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit) gehalten, dar-

nach beurtheilt und durch die Uebereinstimmung mit demselben gewürdigt werden. Es kann folglich kein Satz der Religion jenem Ideal zuwider, vielmehr muß alles mit ihm übereinstimmend sein, was die Religion enthält, sie sei aus Offenbarung, oder aus der Vernunft entquollen.

Hieraus folgt denn der wichtige Satz, daß

IV. die Vernunft das höchste Principium aller Religion sei.

Durch die Vernunft allein kann die Religion vorgestellt werden; durch sie allein kann sie praktisch sein; nur einen Vernunftzweck kann sie befördern; mit ihm muß sie also harmoniren — durch die Vernunft muß sie also auch erprobt werden.

Heben wir die Vernunft auf — das ist, stellen wir uns den Menschen als ein blosses Thier mit blos thierischen Zwecken vor, so fehlt das Vermögen der Vorstellung der Religionssätze, das Vermögen der Willensbestimmung durch Religionssätze; so fehlt das Subjekt, für welches eine Religion allein sein kann; so fehlt der Zweck, zu welchem allein eine Religion mitwirken kann; so fehlt das Principium ihrer Prüfung; so ist die ganze Religion etwas Unmögliches.

Nur mit der Vernunft wird die Religion möglich, bekommt sie ein Subjekt, erhält sie einen

Zweck, gewinnt sie ein Principium ihrer Bewerthung u. s. w.

Die Vernunft ist demnach souverän über alles, und alles, was ausser ihr ist und für sie sein soll, muß mit ihr stimmen, muß — durch sie selbst — für sich selbst — erprobt werden.

So ist also die Uebereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Zwecke der Vernunftexistenz die höchste Instanz für alle Religionssätze; und hiermit die Vernunft selbst die souveräne und unbedingte Richterin in allen ihren Angelegenheiten, und ihr Recht, darin zu entscheiden, über alles gehend und unkränkbar.

Diese Erörterungen sind so evident, daß auch nur die geringste Vermuthung gegen sie verschwindet; und doch mögen sie manchem frommen mehr durch stille Folgsamkeit als Selbstprüfung geleiteten Herzen hart ankommen; nicht, weil sie einige Unrichtigkeit ahnden, sondern weil ihnen die Religion, ich weiß nicht aus was für einem Grunde, von ihrer Würde zu verlieren scheint.

Für diese Schwachen bemerke ich, daß durch die behauptete und evidente Souveränität der Vernunft die geoffenbarte Religion gar nicht herabgewürdigt wird, sondern es wird dadurch vielmehr ein Maaßstab angegeben, wodurch der hohe Werth der

geoffenbarten Religion ausgemittelt und geschätzt werden kann. Es wird auch dadurch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung selbst gar nicht bezweifelt, sondern die Sätze derselben werden nur einer Instanz unterworfen, welche die höchste ist, und vor welcher sie sich sämmtlich rechtfertigen müssen. Hiermit ist auch zugleich aller Betrügerei ein unzerbrechlicher Riegel vorgeschoben; indem es nun nicht schwer hält, die ächten Aussprüche einer göttlichen Offenbarung von den listigen oder fanatischen Vorspiegelungen falscher Propheten und Wunderthäter zu unterscheiden.

So, z. B., wenn Jemand vorgäbe, er wisse und predige es aus göttlicher Offenbarung; daß der Mensch nicht selbst denken, daß er nicht seine Talente entwickeln, daß er keine Künste und Manufakturen fördern, daß er keinen Ackerbau treiben, daß er durchaus keiner Obrigkeit gehorchen, daß er keinem Menschen wohlthun sollte und dergleichen; so würden wir dieses, gesetzt der Verkündiger könnte Berge versetzen, dennoch verwerfen; und warum? nicht, weil es keine ächte Offenbarung wäre; denn dafür wird es ja ausgegeben, und wenns kein Kriterium der Offenbarung giebt, so kann man auch nicht beurtheilen, ob sie ächt oder vorgeblich ist; wir verwerfen aber dergleichen Sätze, weil wir sie

nicht für geoffenbart erkennen können. Und warum das nicht? Nicht, weil etwa eine andere Offenbarung etwas Besseres lehrte — denn das müssen wir ja erst durch Vergleichung gegen einander nach einem zuoberst geltenden Principium herausbringen, ob nämlich Diese besser ist als Jene oder nicht — sondern darum verwerfen wir jene Sätze, weil sie nicht mit dem Zwecke der Vernunft harmoniren.

Nunmehro sind wir im Stande, dasjenige gehörig zu würdigen, was die Lehrbegriffe der Vernunft einräumen oder was sie ihr absprechen.

Sie ist nämlich nicht blos dazu da, um das Gegebene, wie Hr. Morus meint, zu bearbeiten und sich zu eigen zu machen, die Gründe gewisser Lehrsätze aufzusuchen u. s. w. — sondern ihr Recht geht noch weiter.

Denn wenn sie Etwas bearbeiten, zu dem Ihrigen machen, wenn sie die Gründe gewisser Lehrsätze entwickeln will, so muß dieses doch nach festen Principien geschehen; sonst könnte ja ein Jeder daraus machen, was er wollte. Diese Principien müssen doch höher liegen, als eben das Gegebene, Zubearbeitende, Zubegründende; sonst könnte ja dieses nicht nach ihnen bearbeitet und begründet werden. Und wo sind nun diese Principien? In der Offenba-

rung selbst können sie nicht liegen; denn der Gehalt und Werth der Offenbarung selbst soll erst nach ihnen ausgemacht und erprobt werden, damit man eben die reelle Offenbarung von der betrüglichen unterscheiden lerne.

Liegen aber die Principien selbst nicht in der Offenbarung, und da können sie nicht liegen; so liegen sie nirgends anderswo als in der Vernunft; denn es ist nur noch die Vernunft und Sinnlichkeit übrig. In dieser können sie nicht enthalten sein, weil sie, wie wir schon oben bemerkt haben, gar keiner Religion empfänglich ist. Hinfolglich bleibt nur die Vernunft, der geistige Charakter des Menschen, übrig. Und hieraus folgt der wichtige Satz: daß die Vernunft selbst und allein den Probierstein aller Religion enthalte, sie mag geoffenbart oder aus blosser Vernunft sein.

Hr. Döderlein beschränkt die Vernunft auf „Erfindung, Erklärung und Vertheidigung der Lehrsätze."

Die Erfindung erstreckt sich bei ihm besonders auf „die Erkenntniß der vorhandenen Lehren und eine konsequente Schlußfolgerung aus denselben." Zu allem Diesem wird aber Beurtheilung erfordert. Wir müssen, wenn wir z. B. eine Meinung, die Jemand von dem geoffenbarten Lehrsatze

hegt, gegen eine andere, die sich eben daher beurkunden will, beurtheilen wollen, ein Principium haben, nach welchem wir die Säze prüfen können. Gesezt es entstünde ein Streit über den Werth einer angeblichen Offenbarung überhaupt; der Eine wolle alle Lehrsäze der geoffenbarten Religion angenommen wissen; ein Anderer sie ganz und gar verwerfen. Wie soll dieser Zwist ausgemacht werden, wenn kein Principium der Beurtheilung und Entscheidung da ist? und doch muß sich der Streit schlichten lassen, wenn nicht Wahrheit und Falschheit gleichgeltende Dinge sein sollen. In der Religion kann aber das Principium der Beurtheilung nicht liegen; denn eben ihr Werth soll nach demselben abgeschäzt werden, folglich muß es ausserhalb oder über ihr sein, und zwar, da nur die Vernunft der Siz der Principien ist, so muß es in derselben allein enthalten sein.

Wenn demnach die Erfindung auch nur blos in der Erkenntniß der vorhandenen Lehren bestünde; so würde doch auch diese Erkenntniß noch einen höhern Grund über sich haben müssen, um die Lehren grade für das zu erkennen, was sie sein sollen, nämlich Lehren der Religion; wenn man nicht alles auf blinden Glauben annehmen und dadurch der Betrügerei Thür und Thor öffnen will. So

ists mit der Erklärung, so mit der Vertheidigung der Lehrsätze. Man kann beides nicht, wenn man nicht ein Principium hat, worauf die Erklärung und Vertheidigung gegründet werden kann.

Hr. Döderlein und Hr. Morus stecken demnach, bei aller Achtung, welche sie für die Vernunft bezeigen, doch noch die Grenzen derselben zu eng; sie ist nicht allein zur Anerkennung und Folgerung, zur Erklärung und Vertheidigung — nicht blos zur Bearbeitung und Zueigenmachung des Gegebenen, sondern auch noch zur Prüfung und Würdigung des Gegebenen, und zwar nach einem ihr selbst und allein zugehörigen Principium — befugt.

Ja sie hat nicht allein das Recht, sondern sie hat auch den Beruf aus sich selbst, alles was ihr unter dem Namen der Religion vorkommt, zu prüfen, und nach seiner Einhelligkeit oder Disharmonie mit dem wesentlichen Zwecke der Vernunftexistenz anzunehmen oder zu verwerfen.

Kein Mensch kann, ohne zum Verräther an sich selbst zu werden, sich der Pflicht der Prüfung entziehen, am wenigsten in der Religion, die sein zeitliches und ewiges Ziel betrifft. Hier soll und muß er auf eignen Füssen stehen, und alles, was ihm anderswoher, z. B. aus der Offenbarung,

gereicht wird, kann nur in so fern für ihn gültig und von Werth sein, als er es sich durch Selbstprüfung zu eigen gemacht hat.

Dieses unschätzbare und unveräusserliche Recht der Menschheit: alles der Vernunft zu unterwerfen, ist nicht nur nicht der Religion Jesu zuwider, sondern selbst die Religionsrevolution durch Jesum war eigentlich nichts anders als eine Wiedereinführung und Geltendmachung jenes Rechts; welches leider! nachher durch die eignen Diener der christlichen Religion wieder verunstaltet wurde und fast gänzlich erlosch, endlich durch den angehenden Protestantismus wieder auflebte, unter mancherlei Schicksalen bald fiel, bald stieg — bis es, vielleicht bald, in seiner ganzen Macht emporkommen wird.

Alles, was das reine Christenthum enthält, ist auf dem erwähnten Rechte als seinem Grundsteine erbaut. Man darf nur ein Wenig mit dem Geiste desselben bekannt sein und auf das Leben und Benehmen Jesu ein vorurtheilfreies Auge werfen, um diese eben so tröstliche als evidente Wahrheit in ihrem vollen Lichte einzusehen. Wir wollen dieses mit mehrerm erörtern.

Die Religion Jesu ist eine Religion der Freiheit und beruht auf dem Gesetze der Freiheit als ihrem Fundamente. Der Apostel Paulus

nennt *) dieses Gesetz „ein geistiges Gesetz" im Gegensatz des Gesetzes der Sinnlichkeit, (des Fleisches) der sinnlichen Neigungen und Begierden. Diese sind wider einander, so daß die Neigungen nicht wollen, was das geistige Gesetz will.

Doch aber erkennt man in sich das geistige Gesetz für gut, (Röm. 1, 16.) obgleich die sinnlichen Lüste demselben widerstreben. Der Apostel erklärt dieses geistige Gesetz durch ein Gesetz im Gemüthe, ein Gesetz des inwendigen Menschen, (Röm. 7, 23. Ephes. 3, 16.) Gesetz im Herzen, im Gewissen, Selbstgesetzgebung (αὐτονομια, ἑαυτοις νομος, Röm. 2, 14. 15.) Kraft dieses Gesetzes haben wir Gefallen an dem Gesetze Gottes und werden von Tag zu Tag innerlich erneuert (2 Cor. 4, 16.) Der Apostel Jakobus nennt es das vollkommene und königliche Gesetz der Freiheit, Jakob. 1, 26.

Diese Freiheit wird sehr hoch erhoben, ja als das Wichtigste vorgestellt, wozu wir durch das Christenthum berufen sind. Galat. 5, 13. 14. 1 Petr. 2, 16. Sie sei die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, wodurch diese gleichsam einen Staat himmlischer Bürger ausmachen, Ephes. 2, 19. f.

*) Röm. 7, 14. ff. 8, 2.

Hier und noch an vielen andern Orten wird von einer Freiheit und von einem Gesetze geredet; und es ist gar nicht zweifelhaft, was die Apostel darunter verstanden wissen wollten. Sie verstehen nämlich unter Freiheit vorzüglich

a) die Entbundenheit des Christen von allen menschlichen Satzungen, kirchlichen Zerimonien, sie mögen Namen haben und sich beurkunden, woher sie wollen; insbesondere aber von dem lästigen Zerimonialgesetz der Juden. Zum andern aber

b) verstehen sie unter Freiheit eine Sichselbstüberlassenheit, etwas Positives, wodurch sich der Christ vor allen Nichtchristen eigenthümlich charakterisirt. Damit aber alle Mißdeutung gehoben und aller Mißbrauch verhütet würde, damit die christliche Freiheit nicht in gesetzlose Frechheit ausarten mögte, erklären sie Christus und seine Apostel also, daß sie sich selbst Gesetz sein solle, Röm. 2, 14. Es wird also hier die moralische Freiheit verstanden, welche sich durch ein eignes Gesetz (das vernünftige Sittengesetz) – (durch Selbstgesetzgebung, Avtonomie – im Gegensatz mit der fremden Gesetzgebung, Heteronomie) regirt.

Es besteht also das Christenthum in der Ver-

einigung der Freiheit mit Gesetzen. Der freie Mensch soll vom todten und fremden Buchstaben entbunden dennoch nicht gesetzlos, sondern einem lebendigen und eignen Gesetze unterworfen sein. — Es ist demnach hier auf Vereinigung zweier Gegenstände, welche sich einander fremd zu sein scheinen — auf Vereinigung der Freiheit mit dem Gesetze angesehn. —

Was ist aber das für ein Gesetz, welches sich mit der Freiheit vereinigen soll?

Es ist, nach der ausdrücklichen Belehrung der heiligen Schrift, das Gesetz des Geistes, des Gemüths, des inwendigen Menschen, des Herzens, Gewissens — im Gegensatz der blinden Neigungen des Fleisches, der thierischen Willkühr, des stupiden Zerimoniendienstes, der Abgötterei und dergleichen.

Was ist es also anders als das Gesetz der reinen Vernunft selbst, so wie diese es als ein heiliges, unverletzliches Gebot in aller Menschen Gemüth aufstellt?

Dieses Gesetz der praktischen reinen Vernunft ist vollkommen (Jacob. 1, 25. 2, 8.); denn es befiehlt zur Heiligkeit an der Person zu streben. Es ist geistig, denn es betrifft allein die Selbstthätigkeit des Geistes und die Veredlung des Willens. Es ist göttlich, denn der Wille der unendlichen

selbstständigen Weisheit und Heiligkeit kann kein anderer sein, als eben das, was das Gesetz will, Röm. 7, 22.

Da aber dieses Gesetz im Geiste seinen Sitz hat, so ist es der Geist selbst, der sich dadurch ein Gesetz giebt, und die Freiheit, wozu es gehört, ist sich dadurch selbst Gesetz. Röm. 2, 14.

Dieses ist die einzigrichtige Bedeutung der wahren Freiheit der Christen; jener herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, der Bürger des Himmelreichs. Denn eben so, wie wir sein sollen, müssen mir uns Gott als wirklich vorstellen; nämlich wir müssen uns ihn als den durch Freiheit selbstgesetzgebenden Herrn der Welt, und die ächten Bürger seines Reichs — (die Rechtschaffnen) müssen wir uns als unter jenem Gesetze der Freiheit, aber doch auch durch Selbstgesetzgebung handelnde (freie) Bürger denken. Eine eben so ehrwürdige als herzerhebende Idee, welche dem Christenthum ganz und ausschliessend eigen ist — die aber auch so groß und göttlich ist, daß sie nur wenig Menschen ganz fassen, noch Wenigere darnach handeln, und ich nichts konsequenter finde, als, wenn Christus und seine Vertrauten die völlige Realisirung derselben erst in die zukünftigen Epochen unsrer geistigen Existenz versetzen.

Indessen ist und bleibt dieses doch auch schon hier der erhabene Zweck und *Beruf*; wozu wir durch das Christenthum eingeladen werden.

Eine solche herrliche sich selbst gesetzgebende und dem Willen der höchsten Weisheit harmonisch *) wirkende Freiheit besteht nun in der Kausalität und Selbstgesetzgebung der Vernunft. Das Gesetz ist dieses: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst." Dieses ist das *Principium* **) aller Vorschriften des Lebens und Verhaltens nach der ausdrücklichen Unterweisung der heiligen Schrift. Röm. 13, 9. Galat. 5, 14.

Die Liebe aber, in so fern sie des „*Gesetzes Erfüllung*" ist, ist praktisch (nicht pathologisch) und bedeutet Wohlwollen und Wohlthun aus Pflicht; sie ist daher mit der Beobachtung des Sittengesetzes, um des Gesetzes willen, einerlei, folg-

---

*) Röm. 7, 22.

**) Das in den angeführten Stellen gebrauchte ἀνακεφαλαιουςθαι und ἐν ἑνι λογῳ πληρουςθαι ist beides eine Erörterung und schlichter Ausdruck dessen, was man in der Schule und Schulsprache Principium, allgemeinen und ersten Grundsatz nennt. Eben wie das: erste und vornehmste Gebot im Evangelium. S. die Kritik der Religion; wie auch den: Einzigmöglichen Zweck Jesu. 2te Auflage.

lich ohne Kausalität der Vernunft nicht möglich.

Daher giebt denn auch das ächte Christenthum seinen wahren Verehrern durchaus kein buchstäbliches Gesetz, sondern dem wahren Christen ist weiter kein Gesetz als das seines Geistes gegeben. 1 Tim. 1, 9. Dieses wirket im Innern, ist immer gegenwärtig und entscheidet durch seine Allgemeinheit und Souveränität über alles, über Recht und Unrecht, über Wahrheit und Irrthum, über Gottesverehrung und Fanatismus. 1 Cor, 2, 15.

Durch diesen Geist der Selbstgesetzgebung ist auch der Mensch im Stande, ja er wird dadurch aufgerufen, alles zu prüfen und das Gute zu behalten. 1 Thessal. 5, 21. Philipp. 1, 10.

Wie kann man aber prüfen, wenn man nicht die Vernunft gebraucht? wenn man nicht nachdenkt?

Wie das Gute behalten, wenn man nicht das Wahre vom Irrigen, das Gute vom Bösen, die geistige Anbetung Gottes von der stupiden Anstaunung des Aberglaubens unterscheidet?

Muß man zu diesem allen nicht nachdenken? Ja! auch dieses soll der Christ nach einer ausdrücklichen Aufgabe Phil. 4, 8. Wir sollen auf alles denken, das ist, mit vernünftiger Ueberlegung er-

proben *), was wahr, was ehrbar, gerecht, keusch, was lieblich, was wohllautend — was Tugend ist, was zur Ehre gereicht.

Wie kann man dieses ausmitteln und erproben, wenn kein Principium da ist, wornach es entschieden werden muß? Und da Alles geprüft, Alles entschieden werden soll, so muß es ein allgemeines Principium gaben, welches immer gegenwärtig ist und evident entscheidet; und dieses ist denn kein anderes als die Vernunft, welche in sich selbst die allgemeine Form des Wahren und Guten enthält.

Wir sind es aber auch, nach der heiligen Schrift, selbst, die wir uns untersuchen und prüfen sollen. 2 Cor. 13, 5. Wir sollen unsern Gottesdienst vernünftig **) machen und selbst prüfen, welches der gute, wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes sei. Röm. 12, 1. 2.

Wir sollen selbst die Lehrer prüfen, um die Aechten von den Falschen zu unterscheiden. 1 Joh. 4, 1.

Wie ist dieses möglich, wenn nicht ein allgemeingeltendes Principium voraufgeht und fest steht,

---

*) λογιζεσθαι mit vernünftiger Ueberlegung ausmitteln, worauf denken.

**) λογικη λατρεια.

wornach man sogleich die Brauchbarkeit und Tüchtigkeit einer Lehre beurtheilen kann?

Dieses ist nun kein anderes als das Grundgesetz des Christenthums: Liebe deinen Nächsten als dich selbst. Und da dieses zugleich der unmittelbare Ausspruch der Vernunft ist, so ist diese dadurch zum obersten Richter aller Religion erhoben. Durch sie, durch eine Uebereinstimmung mit ihrer Form, soll unsere Lebensart und Gottesverehrung vernünftig werden. Röm. 12, 1. 2.

Es kann hinfolglich Niemand der Vernunft das Recht, über Sachen der Religion nach ihrer wesentlichen Form des Wahren und Sittlichen souverän zu entscheiden, absprechen, ohne zugleich von dem Geiste der Religion Jesu, ja von dem Beispiele Jesu, seiner Apostel und ihrer ausdrücklichen Aussage abzuweichen. Denn der Geist der Religion Jesu athmet Freiheit und Avtonomie, Jesus selbst erklärt sich für Wahrheit und Tugend, und seine Vertrauten fordern überall Prüfung und vernünftigen Beifall.

Ja die Apostel selbst *), als die unmittelbaren und ersten Gevollmächtigten, maaßten sich nicht an,

*) Zum Beispiel Paulus 2 Korinth. 1, 24.

Herrn über den Glauben der Christen zu sein, sondern sie, als unmittelbare Abgesandte Jesu, wollten nur, wie sich Paulus sehr fein ausdrückt, zu ihrer Freude mitwirken, das ist, ihnen zu dem behülflich sein, was ihnen an sich, aus eigner Ueberzeugung und eignen Vernunftgründen, schon theuer und werth war. Denn wenn man Jemanden zu etwas behülflich sein will, was ihm an sich schon freudig und wünschenswerth ist, so muß man ihm nichts aufdringen und er muß schon aus eigner Ueberlegung ein Interesse daran nehmen.

Da nun die Apostel alles in Freiheit liessen, Niemanden beherrschen, Niemanden etwas aufdringen wollten, sondern blos zu dem mitwirkten, was man schon aus eignem (es versteht sich: moralischen) Belieben wünschte; wie sollte es nun anders sein, da keine Apostel mehr sind, da Niemand eine unmittelbare Vollmacht aufweisen kann; da man sich entweder auf den allgemeinen Geist des Christenthums allein verlassen oder doch nur die ächten Urkunden der Vertrauten Jesu zu Rathe ziehen kann; wer kann und will sich auch nur mit einigem Schein des Rechtens anmaassen, Herr eines Glaubens zu sein, welcher auf Freiheit erbaut ist, der nur durch Liebe steht und wo alle Beihülfe nur Freude (nicht

Zwang, Beherrschung, Bannstrahl und dergleichen) wirken soll?

* * *

Ich denke, es wird aus diesem hinlänglich erhellen, daß sowohl nach Vernunftgründen, als auch nach dem Geiste und Grundgesetze des Christenthums, wie auch nach den ausdrücklichen Aeusserungen der christlichen Urkunden, der Vernunft das Recht zusteht und der Mensch die Pflicht auf sich hat, die Vernunft zum obersten Richter aller praktischen und theoretischen Religionssätze zu machen, damit Gottesverehrung und Sitten, beides gleich vernünftig und geistig werde, wie es Christus haben wollte.

Sollte dieser Grundsatz, dem man eigentlich alles, was je Gutes in einem Religionssysteme ist, und auch die Wiederauflebung des christlichen Geistes durch den Protestantismus zu verdanken hat, noch nie in seiner ganzen Stärke wirklich gegolten und auch in den bisherigen öffentlichen Lehrbüchern anerkannt sein; so muß man dieses dem Laufe der Dinge und den einstweiligen Unvollkommenheiten des Menschengeschlechts zurechnen, welches sich seinem objektiven Ideal nur langsam und unter mancherlei Fehltritten nähert. Aber auch das ersichtliche Mißverständniß mit den Rechten und Zwecken

unsrer Vernunftexistenz muß uns antreiben, hierin zum wenigsten vorerst so viel Licht zu bringen, als erforderlich ist, jenen ersten und ehrwürdigen Grundsatz des Rechts und Berufs unsrer Vernunft ganz anzuerkennen.

C.

Ueber die Grenzen der Vernunft in Religionssachen.

Wir haben gesehen, daß die Vernunft selbst die oberste Gesetzgeberin in allen sie betreffenden Angelegenheiten, folglich auch in der Religion ist. In dieser darf nichts vorkommen, welches nicht ihrer strengsten Kritik unterworfen wäre, und daran, wenn es gültig sein soll, die Probe hielte.

Dennoch aber hat die Vernunft ihre Grenzen, und es ist von grosser Wichtigkeit, diese in Hinsicht auf die Religion anzugeben. Es muß dies aber nicht rhapsodisch geschehen; denn alsdenn kann man nicht wissen, wie weit man gehen soll oder nicht, und es mögte denn hier gehen, wie bei der Bestimmung der Rechte der Vernunft; daß ein Jeder so nach Gutdünken verfährt; daß der Eine zu wenig, der Andere zu viel, ein Anderer gar nichts einräumt.

Geschieht aber die Grenzbestimmung der Vernunft nach Principien, so hat man ein sicheres Re-

gulativ, an welches man sich immer halten kann, um weder zu viel noch zu wenig zu thun.

Da aber die Vernunft sich selbst Gesetz, da sie sich selbst souveräne Gesetzgeberin sowohl im Theoretischen als Praktischen ist, so wird sie auch selbst ihre Grenzen bestimmen müssen.

Für die praktische Vernunft sind die Grenzen durch das physische Vermögen des Menschen bestimmt, so daß die Vernunft durch ihre Kausalität nicht mehr zur Wirklichkeit bringen kann, als grade das subjektive Vermögen auszuführen verstattet. Hier sind also die Grade des physischen Vermögens, die bestimmten Schranken der praktischen Vernunft, welche es verhindern, daß sie nicht völlig praktisch sein, das ist, eine vollkommene Sittlichkeit an dem Menschen hervorbringen kann. An sich hat also zwar die praktische Vernunft keine Grenzen, denn ihre Forderung geht ins Unendliche. Da sie aber durch die Natur des Subjekts eingeschränkt wird, so bestimmt der Grad des Naturvermögens zugleich den Grad der Ausführung für die praktische Vernunft oder den reinsittlichen Willen.

Die ausführliche Auseinandersetzung der Gründe der Beschränkung der praktischen Vernunft oder der Verhinderung der Wirklichmachung des

Sittengesetzes der reinen Vernunft, gehört in die anthropologische Sittenlehre.

Wir haben es hier nur vorzüglich mit den Grenzen der theoretischen Vernunft zu thun, wo es aufs Wissen und Erkennen ankommt. Nun haben wir aber oben gesehen, daß die (theoretische) Vernunft es darauf anlegt, den Erkenntnissen systematische Einheit zu geben, und daß sie bei dieser Funktion selbstthätig Begriffe erzeugt, welche ihr als regulative Principien zu jener Absicht dienen.

Dieses ist aber auch alles, was die theoretische Vernunft durch sich selbst leisten kann. Das Zweite, welches nun noch zu thun übrig bleibt, nämlich die von ihr erzeugten Begriffe zu realisiren, übersteigt all ihr Vermögen und zwar aus dem leicht einzusehenden Grunde, weil zur Realisirung eines Begriffs auch noch ein demselben entsprechendes Objekt erfordert wird, welches die Vernunft aus sich selbst nicht geben kann, sondern anderswoher erwarten muß. Denn es ist ein Anderes, sich einen Begriff von irgend einem Objekte erzeugen, ein Anderes, das Objekt selbst geben. Folglich ein Anderes, ein Objekt denken, ein Anderes, eben dasselbe erkennen. Das Erste ist der Vernunft an sich und allein gar wohl möglich, das Andere erfordert noch eine Anschauung, sie sei von welcher Art sie wolle.

Von Begriffen, die aus der Vernunft allein entspringen, kann sie nur ausmachen, ob sie sich nicht widersprechen; ob ihnen aber ein Objekt zukomme, kann sie theoretisch gar nicht entscheiden; denn die Kluft zwischen Denken und Sein kann von ihr selbst theoretisch nicht ausgefüllt werden.

Wir sehen hieraus zugleich, daß es die Vernunft selbst ist, welche sich ihre Grenzen setzt; daß sie folglich auch in ihrer Grenzbestimmung nur ihren eignen und souveränen Bescheid hört und annimmt.

Die Vernunft wird also auch ihre Grenzen in Hinsicht auf die Religion haben, und wir können nun im Allgemeinen schon bestimmen, daß dieses nicht die Begriffe, sondern nur die Erkenntniß der Objekte der Begriffe treffen werde. Es wird demnach allerdings in der Religion Sätze geben, wovon die Vernunft keine objektive Einsicht haben kann.

Wie stimmt aber die Begrenzung der Vernunft mit der oben erwähnten Souveränität derselben?

Nur auf diese Weise, daß man die Vernunft zur obersten Instanz aller Religionswahrheiten macht, aber nicht, um alles aus objektiven Gründen einzusehen, sondern um sich selbst die Grenzen ihres Wissens und Nichtwis-

sens, wie überhaupt so auch in Religionssachen, zu setzen.

Sätze, welche die Vernunft nicht einsieht, müssen doch ihrer Censur unterworfen sein, damit sie zum wenigsten einsieht, daß und warum sie sie nicht einsieht.

Durch diese Begrenzung der Vernunft durch sich selbst wird auf der einen Seite seichte Vielwisserei, und auf der andern blinde Anhänglichkeit verhütet.

Wir ziehen Alles vor die Prüfung der Vernunft, aber wir maassen uns nicht an, vom Allem eine objektive Einsicht zu haben. Darum kann uns kein Fall unsrer Unwissenheit vorkommen, wo wir nicht Rechenschaft geben könnten, nicht allein daß und warum wir da keine objektive Einsicht haben, sondern auch, im Fall es dennoch Sätze des Fürwahrhaltens gäbe, warum wir sie dennoch, ungeachtet des Mangels an objektiver Einsicht, für wahr halten.

Diese Souveränität der Vernunft einer Seits, und andern Seits ihre Begrenzung durch sich selbst (durch eine nüchterne Kritik ihres eignen Vermögens) stimmt nun, gleichsam wie verabredet, mit dem Geiste der Religion Jesu und ihren ächten Urkunden. Ich habe dieses in der Kritik der Re-

ligion von der Theologie ausführlich gezeigt, und werde es im Verfolg dieser Schrift bei jeder Gelegenheit bestätigen. Hier haben wir es blos mit der allgemeinen Begrenzung der Vernunft zu thun, ohne auf die Anwendung für einzelne Fälle zu sehen; und da haben wir genug gethan, wenn wir zeigen, daß es allerdings in der Religion Sätze geben könne, welche die Vernunft nicht einsieht, ob sie sie gleich kritisirt, ihre Harmonie zum wesentlichen Zweck der Vernunftexistenz bestimmt und sie aus subjektivzureichenden Gründen für wahr hält. Welches diese Sätze sind, wird sich in der Folge ausweisen.

Ich bemerke nur noch, daß die Grenzbestimmung der Vernunft von dem Hrn. Morus und dem Hrn. Döderlein die Sache nicht erschöpft. Jener meint, „sie dürfe keine Lehre ausdenken, willkührliche und überflüssige Zusätze erfinden, nichts der christlichen Lehre entgegengesetztes vortragen."

Die Vernunft kann allerdings Lehren ausdenken, denn die Grundsätze, durch welche der wesentliche Vernunftzweck bestimmt wird, müssen sämmtlich aus der Vernunft quillen, und doch gehören sie zur Religion und auch zur christlichen Religion; gesetzt auch, sie wären in den hinterlassenen Urkun-

den nicht alle wörtlich enthalten. Willkührliche und überflüssige Zusätze gehören eben darum, weil sie das sind, nicht zur Religion. Aber die Vernunft kann der Offenbarung allerdings widersprechen, hat es auch öfters mit glücklichem Erfolge gethan, wenn ihre Sätze nicht mit dem wesentlichen Zwecke der Vernunftexistenz harmoniren. Daß aber die Vernunft einer geoffenbarten Lehre nicht widersprechen soll, setzt schon voraus, daß die Offenbarung mit der Vernunft übereinstimmt.

Es ist folglich gar keine Grenzbestimmung der Vernunft, wenn man sagt, sie solle der Offenbarung nicht widersprechen. Ist ein Widerspruch vorhanden, so hängt es ja gar nicht von der Vernunft ab, ob sie widersprechen will oder nicht, sondern sie dependirt von der ihr wesentlichen Form des Wahren und Guten. Was hiermit stimmt, das muß sie billigen; was nicht, das muß sie verwerfen. Man müßte erst ihr Wesen zerstören, wenn man ihr das Widersprechen oder Gutheissen benehmen wollte. Wie wenn Jemand sagte: „du sollst keiner Obrigkeit gehorchen," soll die Vernunft hier gut heissen; gesetzt, der angebliche Prophet könnte Berge versetzen? Nein! sagt man. Und nun warum denn nicht? Doch blos nur darum nicht, weil die Vernunft es nicht gut heissen kann, man mag sagen,

was man will. Es muß folglich in der Offenbarung kein Widerspruch vorhanden sein, wenn die Vernunft nicht widersprechen soll. Und so ists mit der christlichen Offenbarung. Diese stimmt wohlverstanden ganz und gar mit dem Zwecke der Vernunftexistenz. Jene Regel trifft deshalb nur die Ausleger der christlichen Religion, nicht die Religion selbst; und ich würde sagen: da das Christenthum nach seinem Geiste und Principium mit dem wesentlichen Zwecke der Vernunftexistenz vollkommen harmonirt, so müssen die Ausleger der christlichen Urkunden nichts Vernunftwidriges in die Religion hinein bringen, und eine Auslegung ist schon dadurch falsch, daß und wenn sie nicht mit der objektiven Vernunft übereinstimmt.

Hr. Döderlein rechnet das zum Mißbrauch der Vernunft,

a) „wenn man nichts in der Religion zulassen will, als was durch nothwendige Vernunftschlüsse gefunden wird.“

Wenn: durch Vernunftschlüsse finden, hier so viel als: aus objektiver Einsicht erkennen, heißt, so ist der Satz richtig. Denn die Vernunft nimmt allerdings viele Religionssätze an, welche sie nicht aus objektiver Einsicht demonstriren kann. Allein, um nicht dem Fanaticismus Thür und Thor zu öffnen,

muß man hier bemerken, daß doch ein jeder Religionssatz, er mag durch Vernunft gefunden oder durch Offenbarung gegeben sein,

Erstlich der Vernunft, das ist, ihrer Form des Wahren und Guten nicht widersprechen darf. Vom Widerspruch, sowohl logischen als moralischen, muß Alles hier frei sein, was je für den denkenden Menschen theoretisch oder praktisch sein soll.

Zweitens muß bei jedem Satze, den die Vernunft nicht einsehen kann, aber doch für wahr halten soll, evident sein; daß und warum sie ihn nicht einsieht, und alsdenn muß

Drittens jeder theoretisch unbegreifliche Satz von praktischer Nothwendigkeit sein. Man muß darthun können, daß der Satz in nothwendiger Beziehung auf Religion stehe; daß er das einzigmögliche Principium der Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft sei.

Nur unter diesen Voraussetzungen kann man etwas glauben, das ist, aus praktischen subjektiven Gründen für wahr halten, was man nicht wissen, das ist, aus objektiven theoretischen Gründen einsehen kann.

b) „Wenn man das, was in der heiligen Schrift, gradehin als Geheimniß vortragen wird,

durch gezwungene Deutung so erklären will, daß nichts dunkles mehr übrig bleibt."

Ganz richtig; nur ist zu bemerken, daß der Ausdruck, Geheimniß, selbst in der heiligen Schrift, eine doppelte Bedeutung zuläßt. Die Geheimnisse nämlich sind entweder relative oder absolute. Jene sind Verborgenheiten, die aber doch bekannt und öffentlich mitgetheilt werden können; wie z. B. die Idee einer allgemeinen Menschenreligion, welche zu realisiren sich Jesus und seine Apostel bemühten, zu der Zeit unbekannt und unbeherzigt war. — Diese sind Verborgenheiten, von welchen man zwar weiß, daß sie sind, die aber, was den Grund ihrer Möglichkeit anbetrifft, von keiner menschlichen Vernunft je eingesehen mithin nie öffentlich mitgetheilt werden können. Beziehen sie sich auf moralische Gegenstände, so sind sie heilige Geheimnisse. Z. B. das Principium der Uebereinstimmung der Güte mit der Heiligkeit in der Vergebung der Sünden.

Wenn nun gleich die absoluten Geheimnisse von uns nicht eingesehen, d. i., auf uns bekannte Principia zurückgeführt werden können; so muß uns, daß sie sind, bekannt, und ihr Verhältniß zu uns verständlich sein. Dies ist besonders der Fall mit den heiligen (oder Religions-) Geheimnissen. So weit es zum praktischen Gebrauch erforderlich ist,

müssen

müssen sie von Jedem erkannt und verstanden werden: weil sie sonst keinen Einfluß auf die Willensbestimmung haben können. Denn ein Satz, den Niemand versteht, ist für Niemand von Werth und Gewicht und derjenige, welcher solche Sätze vortrüge, gliche, mit Paulus zu reden, einem tönenden Erze und einer klingenden Schelle.

So, z. B., versteht Jedermann, was es sagen wolle: daß Gott dem Menschen, unter der Bedingung der Besserung, seine Sünden vergebe, ungeachtet Niemand die Regel, durch welche Heiligkeit und Güte zu diesem Verhältnisse zusammenstimmen, erkennt.

Es dürfen also eben nicht alle Sätze der Religion objektiv eingesehen werden. Allein auch von allen objektiv unbegreiflichen Sätzen muß man wenigstens erklären können, warum sie nicht begreiflich sind; und dieses so weit, daß auch nicht die mindeste Dunkelheit zurück bleibt.

Es versteht sich aber von selbst, daß die Erklärung einer jeden Schriftstelle naiv und dem Geiste der Religion angemessen sein müsse; denn ist sie gezwungen, so ist sie eben dadurch auch schon verwerflich. Wenn demnach Jemand gewisse geheime Sätze des Christenthums nach beliebigen Hypo-

thesen *) erklären wollte, so würde er mehr Genie und Witz als gründliche Bekanntschaft mit den Principien der Religion zeigen.

c) „wenn man voll Vertrauen auf sein Genie alle Ursachen und Wirkungen der Dinge, Gottes verborgene Rathschläge und die Weise, wie sich die Dinge zugetragen haben, mit kühnem Stolze erklären will."

Sehr wahr; allein dies ist auch kein Unternehmen einer sich selbst kennenden Vernunft, sondern vielmehr ein Wagestück der vernünftelnden Vielwisserei. Nichts kann aber auch diesen verwegenen Mißbrauch der Vernunft mehr und besser verhüten, als eine Kritik, die sich selbst ihr Feld und ihre Grenzen absticht.

d) Es soll ein Mißbrauch sein, „wenn man zu sehr nach Analogien jägt, und durch sie die Geheimnisse nicht allein erläutert, sondern auch bewiesen zu haben glaubt.

Diese Regel ist freilich sehr relativ. Es kommt bei jedem Vorfall auf eine richtige Beurtheilungskraft an.

---

*) Wie z. B. das ganze Christenthum durch eine angebliche Freimaurerei oder einzelne Lehren, z. B. die Lehre vom Vater, Sohn und Geist durch ein Dreieck; durch Wasser, Feuer, Luft und dergleichen.

Man würde es unglaublich finden, wenns nicht die Geschichte aller Zeiten bezeugte, wie sich die Menschen in solche Widersprüche haben verwickeln und gegen den klaren Sinn und die wörtliche Weisung der heiligen Schrift Meinungen haben äussern können, wogegen der Geist der Religion Jesu eben so stark als der gesunde Menschenverstand empört.

Nicht die Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch wird von dem Christenthum verschmäht, sondern die abgeschmackten Vernünfteleien der damaligen heidnischen und jüdischen Grübler, welche ihre faden und mysteriösen Meinungen entweder mit der reinen Lehre Jesu zu vermischen oder sie ihr entgegen zu setzen suchten.

Wenn aber der Apostel Paulus 2 Kor. 10, 5. sagt: „— wir verstöhren die Anschläge und alle Höhe (Verschanzungen), welche gegen das Erkenntniß Gottes aufgeworfen wird, und nehmen gefangen alle Vernunft (Anschläge) unter den Gehorsam Christi;" so ist hier νοημα (welches Luther, bekanntlich sehr unbequem, durch Vernunft übersetzt) nicht die oben erörterte allgemeine Menschenvernunft; denn diese konnte keiner höher halten als Christus und seine Gesandten, sondern es bedeutet hier die Gesinnung, welche gegen die simplen Wahrheiten des Christenthums anstrebte, besonders aber die

aufgeblasene Denkungsart und feindselige Rathschlagung einiger stolzen und selbstsüchtigen Lehrer zu Korinth. Diese bezüchtigt der Apostel hier und will sie zum Gehorsam gegen Christum zurückbringen. Der Vers sollte also, wie Hr. Döderlein ganz richtig bemerkt, so übersetzt werden: „— damit wir zerstöhren die Anschläge und Bollwerke, welche sie gegen die Erkenntniß Gottes (göttliche Wahrheit) errichten, und die stolzen Gesinnungen zum Gehorsam gegen Christum zurückbringen."

Hier ist die Rede von feindseligen Anschlägen gegen die göttlichen Wahrheiten der Religion Jesu, von stolzen Gesinnungen, womit man sich über Alles, selbst über das Ansehn Jesu, zu erheben suchte. Diese wollte der Apostel demüthigen — nicht aber die allgemeine Menschenvernunft zerstöhren.

Man kann sichs leicht denken, daß auch in den ersten Gemeinen Pedanten aufgestanden sind, welche sich eine entscheidende Sprache und ein hohes Ansehn angemaaßt haben; die es sich auch wohl heraus nahmen, ihre Dialektik und strotzende Schulweisheit hin und wieder an den Mann zu bringen, und das mit einer Miene, als wollten sie selbst Christo und seinen Aposteln noch wohl etwas zu Rathen aufgeben. Für diese Leutchen schreibt der Apostel besonders hier und sagt ihnen, daß ihre pompö-

Weisheit gegen die simplen Wahrheiten des Christenthums gar keinen Werth hätte. (Beiläufig bemerke ich, daß der Apostel hier sehr diskret verfährt, indem er weder Person noch Sache namentlich und besonders nennt. Er hält sich beim Allgemeinen; tadelt den trotzenden Dünkel — und nun konnte sich ein Jeder nehmen, so viel er wollte. Dieses sollten sich doch alle diejenigen merken, welche sogleich Person mit Sache vermengen, und anstatt der Sache zu frommen, lieber auf die Person losziehn.)

Noch bemerke ich, daß, wenn sich die heilige Schrift gegen die Philosophie erklärt, sie allemal die Meinungen und Vernünfteleien der damals gangbaren philosophischen, heidnischen und jüdischen Sekten im Sinne hat. Unter diesen war auch in der That so viel Unsinn und blinder Eifer, sich geltend zu machen; daß alle ernstliche Protestationen und ausdrückliche Gegenverwahrungen der Apostel es nicht haben verhüten können, daß nach und nach die christliche Lehre davon angesteckt und gleichsam ersäuft wurde.

* * *

Resultat.

1) Die Vernunft hat bei dem Menschen einen unvergleichlichen und unbedingten Werth. Sie ist

das Edelste der Menschheit und macht den eigenthümlichen Charakter derselben aus. Ihr Wesen bestimmt zugleich den wesentlichen Zweck der Menschheit und wiederum alles, was den wesentlichen Zweck der Menschheit ausmacht, kann nur durch Vernunft entschieden werden. Sie ist sich selbst, durch die ihr wesentliche Form des Wahren und Guten, die oberste Gesetzgeberin in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch; entscheidet über alles und folglich auch über jeden wesentlichen Satz der Religion.

2) Diese entscheidende Souveränität der Vernunft — weit entfernt, daß sie der Religion Jesu fremd oder gar zuwider sein sollte — ist ihr vielmehr eigenthümlich und wesentlich, und die ganze Religion Jesu ist ursprünglich auf weiter nichts als auf der sich selbst gesetzgebenden Freiheit (praktischen Vernunft) als ihrem Grundsteine erbaut. *)

---

*) Der Einwand, daß sich Jesus nicht als einen Lehrer der Vernunftreligion sondern als einen göttlichen Gesandten und unter dieser Auktorität den göttlichen Willen angekündigt habe; entkräftet, wie ich schon erinnert habe, den obigen Satz gar nicht. Der Religionslehrer muß schon eben weil er Religionslehrer und nicht blosser Moralist ist, seine Gesetze als göttliche Gebote ankündigen; denn dies liegt schon im Begriffe der Religion. Noch mehr aber ein durch

3) Die Vernunft ist sich gleichsam selbst eigen, aber alles ist um ihrentwillen und alles, was sie hat, will sie nur durch sich selbst haben. Auch jede Frage, welche ihr aufgeworfen wird, muß sie entweder beantworten, oder doch wissen, warum sie sie nicht beantworten könne.

4) Sie hat zwar ihre Grenzen, aber sie ist es selbst, die sich ihre Grenzen setzt. So setzt sie sich auch im Gebiete der Religion ihre Grenzen und huldigt gewissen Wahrheiten, ohne von ihnen eine objektive Gewißheit zu haben. Aber sie weiß

Erstlich, daß und warum sie von solchen Sätzen keine objektive Einsicht haben kann.

übernatürliche Auktorität beglaubigter Religionsstifter. Allein es kommt hier nicht auf die Art der Introduktion und Ankündigung einer Religion, sondern auf den innern Werth der Lehren an, welchen sie in der Beurtheilung nach Vernunftprincipien haben; und da können eine und dieselbe Lehren geoffenbart und Vernunftmässig zugleich sein; sie können unter übernatürlicher Auktorität introducirt und auch als Wille Gottes aus der allgemeinen authentischen Interpretation (der Vernunft) abgenommen werden. Ob sie die letzte Qualität haben, kann zwar durch den göttlichen Gesandten auch angewinkt sein, muß aber doch durch angeregte und darauf folgende Reflexion erst ganz zur Erkenntniß und Beherzigung gelangen.

Zweitens, daß sie keinen Widerspruch in sich selbst haben, und

Drittens, daß sie wesentliche Sätze der Religion sind.

Zweiter Abschnitt.

Von der christlichen Religion überhaupt.

Erstes Kapitel.

Von den Quellen der christlichen Religion.

A.

Von dem neuen Testamente.

Die wichtigste Quelle, woraus wir die Lehre Jesu schöpfen können, ist und bleibt immer die Sammlung von Schriften, welche von den ersten und ächten Schülern Jesu herrühren. Es liegt uns also sehr viel daran, zu wissen,

a) ob wir wirklich solche Schriften von den unmittelbaren Anhängern Jesu haben, und

b) ob grade diejenigen, welche uns dafür angegeben werden, auch ächte Schriften der Apostel sind.

Beides kann von denen in der Sammlung uns vorliegenden Schriften nicht gründlich bezweifelt werden. Die Gründe hierzu gehören in die Geschichte des neuen Testaments, und dahin muß ich diejenigen verweisen, welche sie näher kennen lernen wollen.

Jedoch hängen wir in Hinsicht des kanonischen Werths der Bücher des neuen Testaments nicht von dem Herkommen und den Festsetzungen der Kirchenversammlungen älterer Zeiten ganz allein ab, sondern der Inhalt einer jeden Schrift muß für den Werth derselben entscheiden. Eine Schrift, die keinen innern und moralischen Werth hat, verdient auch unsre Aufmerksamkeit nicht, gesetzt sie wäre auch von hundert Koncilien und den Frömmlingen aller Zeiten noch so hoch gehalten worden.

Um aber hier entscheiden zu können, müssen wir ein Principium haben, und dieses ist kein anderes als der Geist des Christenthums überhaupt. Sollte eine Schrift mit diesem nicht stimmen, oder eine Lehre diesem zuwider sein, so müssen wir sie verwerfen.

Es kann uns auch nichts daran liegen, ob die Urschriften der Apostel alle so unverlezt auf uns gekommen sind, daß kein Titel fehlt, — wenn man nur so viel vor sich hat, daß man mit Hülfe einer

guten Exegetik die Lehre Christi und seiner Vertrauten herausbringen kann; und dieses hält eben nicht schwer.

Wer da glaubt, es gehöre zur Vorsehung Gottes und seiner besondern Fürsorge für die Erhaltung der christlichen Lehre, auch jedes Komma und jeden Buchstaben zu bewahren, daß kein Wort verloren gehe, oder versetzt oder verändert werde, der mag zusehen, wie er sich heraus hilft, wenn er das Gegentheil in der That sieht. Ich, meines Theils, halte schon den Mann für unfähig, je den Sinn Christi ganz zu fassen, welcher an solche Kleinigkeiten auch nur einen Gedanken verschwenden kann.

Man könnte ferner fragen: ob die uns hinterbliebenen Schriften der Apostel und Geschichtsschreiber Jesu zur Erkenntniß der Lehre Christi durchaus nothwendig sein? — Ich halte dafür, daß die vorhandenen Schriften für uns zwar sehr hochzuschätzende Ueberbleibsel des Alterthums sind, und daß es sehr schwer halten würde, ohne sie den wahren Geist Christi wieder zu finden; allein eben so wenig als das Dasein dieser Schriften hat verhüten können, daß dennoch der ächte Geist des Christenthums nach und nach beinahe ganz verloren ging und auf den Trümmern christlicher Freiheit und Redlichkeit

eine antichristliche Hierarchie und Intrigue emporstieg, eben so sehr halte ich mich überzeugt, daß man auch ohne solche schriftliche Urkunden den reinen Geist des Christenthums hätte erhalten oder nachher wiederfinden können, so bald man nur das Principium desselben (Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst) aufbewahrt hätte. Ich sage, es wäre möglich gewesen, das ächte Christenthum wieder zu finden; allein wie schwer es würde gehalten haben, kann man leicht daraus abnehmen; da man wirklich jetzt, ungeachtet noch unverfälschte Urkunden vorhanden sind, und die Liebe zur Wahrheit besonders unter den Protestanten nicht blos gleissend, sondern aufrichtig zu Werke geht; da man, ungeachtet dieser großen Vortheile, doch nur so langsam vorrückt.

Wie es aber unter der Leitung des bloßen Principiums, bei hinlänglicher Aufgeklärtheit des Geistes und Aufrichtigkeit des Herzens, möglich gewesen wäre, den ganzen Zweck und Sinn Christi aufzufinden, davon kann mein Versuch (im Einzigmöglichen Zweck Jesu rc.) einen Beweis abgeben.

Wenn nun aber gleich die christlichen Urkunden zur Erkenntniß der Lehre Jesu eben nicht durchaus nothwendig sind, (denn es gab ja schon eine Lehre und viele Gemeinden Christi, ehe noch die heiligen Schriften existirten) so muß man sie doch als sehr

schätzbare und brauchbare Quellen ansehen, welche, gehörig benutzt, die Rückkehr zum reinen Christenthum und den Beweis christlicher Wahrheiten ausserordentlich erleichtern.

Ich sage: wenn man diese Quellen gehörig benutzt; denn es kommt noch immer auf eine richtige Beurtheilungskraft und Auslegungskunst an, um den wahren Sinn der Urschriften zu bestimmen und grade das heraus zu heben, was Wesentlich und für allen Zeiten und Menschen ist, und das abzusondern, was nur auf damalige Verfassung und Umstände, auf den damaligen Grad der Kultur, auf damalige Meinungen und Vorurtheile Beziehung hat.

Denn man muß sich unter den Urschriften nicht einen systematischen Lehrbegriff des Christenthums vorstellen; nein! sie waren nur Gelegenheitsschriften, welche auf Ort und Zeit, auf Person und Umstände besondere Beziehung hatten. Es muß demnach Vieles hier vorkommen, was zu der damaligen Zeit zwar wichtig war, aber für uns von keinem Belang ist. Gründe, Beweisarten, Anspielungen, Vergleichungen, Anwendungen und dergleichen — sind öfters dem damaligen Geschmacke, der damaligen Denkungsart, den damaligen Ueberzeugungen, Volksglauben, Vorurtheilen angemessen,

müssen folglich durch eine geläuterte Kritik und Exegetik auf ihren wahren Werth für uns gebracht werden.

Es ist also die Pflicht und Arbeit eines ächten christlichen Lehrers unsrer Zeit selbst, seinen auf den Geist des Christenthums fussenden (nicht an alten Buchstaben klebenden) Verstand zu gebrauchen, und die wesentlichen Stücke der Religion aus diesen zwar nur gelegenheitlichen, aber für uns doch äusserst wichtigen Urschriften heraus zu heben; oder zu solchen Lehrsätzen, welche aus dem Principium des Christenthums durch eine konsequente Schlussfolge abgeleitet werden, wo möglich übereinstimmende und bestätigende Stellen zu suchen. Denn der ganze christliche Lehrbegriff gründet sich auf ein Principium, und wer dieses nach seinem ganzen Inhalte und Umfange kennt, der wird zu keinem ächten christlichen Lehrsatze eines Beweises aus den Urkunden bedürfen, sondern diese nur zur Bestätigung anziehen. So solls auch gewiss nach der Absicht der Verfasser der Urschriften selbst sein. Sie lehren, ermahnen, berichtigen und stärken nach einem voraufgehenden und den Gemeinden schon bekannten Geiste des Christenthums.

B.

Von dem alten Testamente. Insbesondere von dessen Werth und Verhältniß zum Christenthume.

Wir als Christen, wenn wir den Geist unsrer Religion inne haben, bedürfen um der Religion willen, wie auch schon der selige D. Luther bemerkte, des alten Testaments jetzt ganz und gar nicht.

a) Nicht um der Religion willen; denn diese ist an sich so vollständig, daß sie gar keiner Beihülfe aus dem alten Testamente bedarf. Nicht zu gedenken, daß der jüdische Religionsglaube (einige moralische Vorschriften ausgenommen) zu dem Geiste Jesu nicht harmonirte. Denn er gleicht einem Zuchtmeister, der durch Furcht regiert; dahingegen die Religion Jesu durch Liebe wirkt und alles auf willigen Gehorsam zurückführt. Galat. 4, 1. Ebr. 8, 6.

b) Nicht jetzt bedürfen wir des alten Testaments; da alle Gründe, warum Christus und die ersten Lehrer des Christenthums mit beständiger Hinsicht auf das Judenthum und den Judaismus lehren mußten, wegfallen.

Wer der Welt nützen will, muß Zeit und Ort, Sitten und Gebräuche, Grad der Kultur und Moralität, Denkungsart und Ueberzeugungen, Be-

griffe und Vorurtheile, kurz Alles in Betrachtung ziehen, was die Lage der Dinge eben mit sich führt; und dieses thaten Jesus und seine Gevollmächtigten mit eben so viel Klugheit als Rechtschaffenheit. Aber auch eben dadurch erreichten sie ihren edlen Zweck für sich und für die Welt. 1 Korinth. 9, 19 — 23.

Da nun das alte Testament der Inbegriff aller jüdischen Weisheit war, und sich darauf ihre Sitten, Gebräuche, Denkungsart, Vorurtheile, ihre ganze theoretische und praktische Religion gründete, so mußten die Juden freilich nach ihrem, durch ihre Bibel bestimmten, Charakter behandelt werden. Und dieses hat denn auf den mündlichen und schriftlichen Vortrag der Stifter des Christenthums einen entscheidenden Einfluß gehabt.

Hieraus ist nun klar, daß, wenn wir gleich nicht unsere Religionslehren aus dem alten Testamente zu schöpfen nöthig haben, uns doch die alttestamentischen Urkunden sehr nothwendig sind, um uns die Lehrmethode und den Vortrag Christi und seiner Apostel zu erklären und die Winke zu verstehen, welche er im alten Testamente als auf sich deutend betrachtet wissen will.

Der Werth des alten Testaments schränkt sich

demnach

demnach für uns nur darauf ein, daß wir einsehen können, warum Christus und seine Apostel grade die Lehrmethode, grade solche Bewegungsgründe u. s. w. gebraucht haben.

Die Juden, zum Beispiel, hofften einen Messias; diese Idee ergreift Jesus*), ihnen zu sagen: daß er grade der sei, den sie hofften — um dadurch ihre Gemüther auf sich zu lenken. „Suchet, heißt es Joh. 5, 39., in der heiligen Schrift (des alten Testaments), worin ihr heilsame Lehren zu finden glaubet — und sie ists grade, welche von mir zeugt, das ist, grade das, was die Schrift von einem Messias sagt, muß auf mich gedeutet werden: ich bin derjenige, auf welchen ihr hofft."

Christus verweist die Juden auch sehr oft auf ihre Schriften, als einen Inbegriff von Lebensregeln; allein nur immer auf den moralischen Theil derselben; denn nur diesen wollte er beobachtet und beibehalten wissen, und diesen meint er auch Luk. 16, 31., wo er die Verdammlichkeit des Reichen blos aus der Immoralität herleitet.

In eben der Hinsicht empfiehlt auch der Apostel Paulus seinem Schüler Timotheus **) die Lesung

*) Wie Hr. Döderlein sehr gründlich zeigt. Institutio Theol. — Prolegom. §. 42. obs. 2.

**) 2 Timoth. 3, 15.

des alten Testaments; nämlich: um auch die heilsamen Unterweisungen, welche darin enthalten sind, zu benutzen; jedoch aber so, daß ihm die christliche Lehre zur Grundlage diene und bleibe.

Die Reden Jesu und die apostolischen Briefe sind voll von Beispielen, die uns zeigen, wie sie sich an die herrschenden Meinungen der Juden anschlossen, um sie durch sanfte Uebergänge zur Wahrheit und Gottseligkeit zu leiten. Paulus gedenkt dieser an sich eben so unschuldigen als klugen Maxime selbst 1 Korinth. 9, 19. f.

Viele Redensarten, Ausdrücke und Lehrsätze würden uns auch ganz dunkel sein, wenn wir sie nicht aus dem Sprachgebrauch des alten Testaments, aus den Vergleichungen mit dem Judenthume — erklären könnten. Z. B. die Vergleichung des Amts Christi mit dem eines Hohenpriesters rc.

Uebrigens muß man in der Anwendung des alten Testaments auf das Christenthum behutsam verfahren, und nicht mehr zur Erklärung entlehnen, als grade zur Verständlichmachung der sich auf Judaismus beziehenden Vorträge erforderlich ist. Man vergleiche hierüber die gründlichen Bemerkungen des Hrn. J. C. Döderlein §. 24. und anderer.

Resultat.

1) Wir haben also eigentlich nur eine äussere Quelle der christlichen Religion, und diese sind die ächten Schriften der unmittelbaren Jünger und Bevollmächtigten Jesu.

2) Sind sie gleich eigentlich keine systematische Belehrungen, sondern nur Gelegenheitsschriften — für gewisse christliche Gemeinden — bei besondern Veranlassungen verfertigt; so enthalten sie doch, obgleich nur bruchstückweise, alles was zum reinen Christenthum gehört; besonders da wir in ihnen die Fundamentalartikel der Religion mit ausdrücklichen Worten aufgezeichnet finden. Und hat man diese, so hat man auch die Principien der Prüfung, der Annahme und Verwerfung und des Aufbaues eines vollständigen Lehrbegriffs.

3) Das alte Testament dient uns blos zur Erläuterung des Neuen. Gesetzliche Kraft hat es für uns ganz und gar nicht.

4) Auf Traditionen ist nicht zu rechnen. Denn wo ist die Gemeinde, welche sich noch rühmen wollte, die reine, von den Aposteln verkündigte, Lehre durch alle Zeiten und Schicksale aufbehalten zu haben?

5) Die Vernunft ist eigentlich keine besonde-

re, noch weniger eine **Nebenquelle**, *) sondern sie ist das Principium aller Religion überhaupt. Nur muß man sich unter Vernunft hier nicht Vernünftelei, sektirerisches Räsonnement oder Privatmeinungen vorstellen, sondern die allgemeine für alle Menschen und alle Intelligenzen gleichunabänderliche Vernunft.

---

*) Wie einige Schriftgelehrte dafür halten.

Zweites Kapitel.

Ueber die Gründe der Glaubwürdigkeit der christlichen Religion überhaupt.

Wenn man nun weiß, daß eine Religion da ist, die sich durch Offenbarung charakterisirt, ja wenn man selbst ächte Urkunden derselben aufweisen kann, das ist, solche, die von den Vertrauten des Stifters der Religion herrühren, und, wenn gleich nur gelegenheitlich und aus besonderer Veranlassung, doch in der Absicht geschrieben wurden, um über Dieses und Jenes in der Religion Unterricht und Erklärung zu geben; so entsteht nun die wichtige Frage: Was hat man für Gründe, dem Stifter der Religion und den von ihm verbreiteten Lehren Glauben zu geben?

Dieses führt uns zuerst auf die wichtige Untersuchung von den Wundern überhaupt.

A.

Von den Wundern überhaupt.

Die Wunder gereichen einer Religion in den

Augen ihrer Gegner eben so sehr zum Vorwurf, als sich die Vertheidiger derselben auf sie berufen zu dürfen glauben. Indem ein gutmüthiger Rousseau sich an ihnen stößt, findet ein berühmter Orientalist *) in ihnen die letzte und sicherste Stütze seines Glaubens. Einer hält die Wunder für unmöglich, ein Anderer der Gottheit für unanständig, ein Dritter für frommen Betrug, ein Vierter für gewinnsüchtige Maschinerien, und wer weiß, was man nicht Alles zu ihrem Nachtheil für Hypothesen erdacht hat?

Wir wollen uns einstweilen von allen Partheien zurückziehen; wollen von aller Neigung, die Wunderwerke zu verwerfen oder zu vertheidigen, abstrahiren; und lieber sehen, was eine nüchterne, durch sich selbst gezügelte Kritik für ihren Werth oder Unwerth entscheidet.

Man hat den Muth gehabt, die Wunder geradehin für unmöglich zu erklären — und freilich, hätte man dieses bewiesen, so wären alle Gegenbehauptungen durch Geschichte und Erzählung unnütz und leer. Denn was an sich unmöglich ist, kann durch keine historische Gründe, sie mögen so glaubwürdig scheinen, wie sie immer wollen, möglich oder wirklich gemacht werden. Allein die Ausführung entspricht dem Muthe nicht.

*) Der verstorbene Ritter Michaelis in Göttingen.

Ehe man über die Möglichkeit eines Wunders entscheiden kann, muß man sich durchaus erst verständigen,

a) was man sich unter einem Wunder denkt und

b) was möglich heisse.

Bevor man diese Begriffe nicht berichtigt hat, läuft alles Räsonnement darüber ins Ungefähr und entscheidet nichts. Wir wollen uns über Beides in bündiger Kürze erklären.

a) Was ist möglich?

1) Das Logischmögliche ist etwas, was sich nicht im Begriffe widerspricht, was sich denken läßt, und das Gegentheil ist das Widersprechende, Undenkbare. Reell = oder Objektivmöglich ist etwas, wovon sich nicht blos der Begriff nicht widerspricht, sondern, wenn auch dem Begriffe noch ein Gegenstand gegeben werden kann.

Ist ein Wunder möglich, so muß es zu einer von diesen Beiden oder zu beiden Möglichkeiten zugleich gehören — es muß entweder blos logischmöglich oder auch reellmöglich zugleich sein.

Um logischmöglich zu sein, braucht sich blos der Begriff des Wunders nicht zu widersprechen. Kann also Jemand zeigen, daß sein Begriff vom Wunder

keine widersprechende Merkmale hat, so ist dadurch die logische Möglichkeit desselben erwiesen.

2) Nun geht es aber zur zweiten Instanz, zur reellen (objektiven synthetischen) Möglichkeit, (im Gegensatz jener logischen, subjektiven, analytischen Möglichkeit) wo dargethan werden muß, daß dem Begriffe des Wunders auch ein Gegenstand zukommen könne, daß er objektive Realität habe. Wir wollen wissen, ob ein Wunder nicht blos gedacht werden, sondern ob es auch geschehen sein könne.

Es muß also dieser Gegenstand (des Wunders) weiter bestimmt werden, ob er in transcendentaler (metaphysischer) oder empirischer (physischer) oder moralischer (ethischer) Bedeutung genommen werde.

a) Ein Gegenstand ist absolutmöglich, wenn man zeigen kann, daß er ohne Hinsicht auf unsere Anschauungsart existiren kann. Was aber ausser unsrer Anschauungsart existiren könne, das ist, in einer Region, wovon wir selbst nur einen problematischen Begriff haben, innerhalb welcher wir aber nichts denken, nichts erkennen können, das wird sich wohl keiner getrauen zu bestimmen; folglich ist diese absolute Möglichkeit oder Unmöglichkeit für uns in keiner Hinsicht und also auch nicht in

Hinsicht auf ein Wunder zu realisiren. Hiermit ist demnach aller Dispüt über die metaphysische Möglichkeit des Wunders (als eines Objekts) auf einmal aufgehoben. Das Disputiren Für und Wider ist gleich ungereimt.

Ein Gegenstand ist bedingt-relativ-oder physischmöglich, wenn ich zeigen kann, daß er den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens (des Verstandes und der Sinnlichkeit) nicht widerspricht, wenn er gedacht und angeschaut werden kann. Ist ein solcher Gegenstand wirklich in der Erfahrung gegeben, so steht seine Möglichkeit durch die That fest. Wenn also ein Wunder wirklich geschehen ist, so ist auch dadurch dessen Möglichkeit zugleich erwiesen, und es bleibt alsdenn nichts mehr übrig, als zu erweisen, daß es wirklich geschehen sei. Ist aber ein Wunder nicht in der Erfahrung gegeben, oder doch zum wenigsten die Frage noch zweifelhaft, ob es gegeben sei, sondern sucht man die Möglichkeit blos aus dem, was die Erfahrung überhaupt möglich macht, das ist, aus den allgemeinen und formalen Bedingungen, wodurch ein Gegenstand in der Erfahrung bestimmt wird, zu erweisen — so ist die Rede von der Möglichkeit des Wunders, in so fern sie durch reine Vernunft ausgemacht werden kann. Um also die Möglichkeit eines Wunders in dieser

Hinsicht (a priori) zu erweisen, braucht man blos darzuthun, daß es den allgemeinen formalen Bedingungen der Erfahrung nicht widerspreche.

Ein Gegenstand ist ethischmöglich, wenn er den Gesetzen der Sittlichkeit nicht widerspricht. Wir dürfen also, um die sittliche Möglichkeit der Wunder zu erweisen, nur darthun, daß sie mit den Absichten und dem Zwecke der moralischen Welt in keinem Widerspruch stehen.

Wir haben nun den Begriff des Möglichen bestimmt. Es fällt aber leicht in die Augen, daß wir keine von diesen Bestimmungen des Möglichen auf ein Wunder sicher anwenden und ausmachen können, in wie ferne sie von den Wundern gelten oder nicht, wenn wir uns nicht vorher über unsern Begriff vom Wunder selbst gerechtfertigt haben. Also:

b) Was ist ein Wunder?

Es kommt hier darauf an, den Begriff vom Wunder genau zu bestimmen, nicht blos anzugeben, was man sich darunter zu denken für gut findet, sondern auszumitteln, was sich ein Jeder darunter denken müsse.

„Ein Wunder ist, sagt man, jede Wirkung, welche das natürliche Vermögen des Wirken=

den übersteigt.“ S. Doederlein Inst. Theol. §. 9. oder

„Ein Wunder ist eine Wirkung, welche wir aus der bekannten Reihe der Naturordnung nicht erklären können.“ S. Morus Epitome dogm. — proleg. pag. 18.

Wir wollen sehen, wie diese Definitionen verstanden werden müssen, um auf den bestimmten Begriff des Wunders zu passen.

Man schichtet das All in das Natürliche und Uebernatürliche.

Unter Natur im allgemeinsten Sinne versteht man die Existenz der Dinge nach Gesetzen.

In materieller Bedeutung versteht man unter Natur — den Inbegriff der nach Gesetzen verknüpften Gegenstände. In formeller Bedeutung — die gesetzmässige Verknüpfung der Dinge.

Der Inbegriff der nach Gesetzen verknüpften Dinge ist nun entweder ein Gegenstand unsrer Erfahrung, oder er ist ausser oder über unsrer Erfahrung. Jener ist sinnlich; Dieser übersinnlich.

Man nennt die sinnliche Natur auch schlechtweg Natur, und die übersinnliche Natur das Uebernatürliche. Nach diesem heißt nun der Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unsrer Sinne sind,

die (sinnliche) Natur, und die Gesetze, nach welchen diese sinnlichen Dinge (Erscheinungen) verknüpft sind, heissen (sinnliche) Naturgesetze. Was diesen (sinnlichen) Naturgesetzen gemäß geschieht, heißt (sinnlich-) Natürlich, was ihnen widerspricht, Unnatürlich.

Eine Begebenheit, die den (sinnlichen) Naturgesetzen gemäß, also als Erscheinung durch Erscheinung, gewirkt wird, ist eine (sinnlich-) natürliche Begebenheit. Die Folge solcher, den (sinnlich-) natürlichen Gesetzen gemässer Begebenheiten, nennt man den Lauf der Natur, und den nach Gesetzen bestimmten Lauf die Ordnung der Natur.

Es gehört zur (sinnlich-) natürlichen Begebenheit, daß sie den Gesetzen der (sinnlichen) Natur gemäß als Erscheinung durch Erscheinung gewirkt wird. Was nun nicht durch eine Erscheinung, das ist, durch eine voraufgehende den sinnlichen Naturgesetzen gemässe Begebenheit denselben Gesetzen gemäß gewirkt wird, erfolgt nach andern als (sinnlich-) natürlichen Gesetzen — ist eine übernatürliche Begebenheit.

Ein Wunder ist also eine durch keine Erscheinung (sinnlich-natürliche Begebenheit), sondern durch eine nichtsinnliche

(übernatürliche) Ursache gewirkte Begebenheit.

Dieses ist der richtige Begriff eines Wunders. Denn von allem, was geschieht, giebt es entweder eine sinnlichnatürliche oder eine übersinnlichnatürliche Ursache. Jenes erfolgt nach Gesetzen der sinnlichen Natur und ist aus diesen begreiflich; Dieses erfolgt nicht nach diesen Gesetzen, ist aus diesen nicht begreiflich, und hat folglich eine nichtsinnliche, (übersinnliche) Ursache.

Hieraus erhellet zugleich, daß der Begriff des Wunders, da es eine die Kräfte des Wirkenden übersteigende Wirkung sein soll, zwar in so weit richtig sei; allein es muß dabei noch der Zusatz gedacht werden, daß die Begebenheit überhaupt durch keine (sinnlich-) natürliche Kausalität möglich gewesen sei; denn sonst mögte etwas zwar die natürlichen Kräfte des Wirkenden, aber doch nicht die Kräfte der (sinnlichen) Natur übersteigen. Und denn wäre es immer noch kein Wunder, sondern allenfalls eine große, ausserordentliche Begebenheit. Und so haben auch wirklich einige das Wunder definiren wollen. Ich lasse es noch dahin gestellt sein, ob die Wunder, welche in der heiligen Schrift angeführt werden, in diesem Sinne genommen werden müssen oder nicht; nur bemerke ich, daß sie im letz-

ten Falle keine eigentliche ächte Wunder, sondern nur ausserordentliche Begebenheiten gewesen sind.

Bei einem ächten Wunder muß evident sein,

a) daß es durch keine sinnlich-natürliche Kausalität als Erscheinung durch Erscheinung gewirkt sei,

b) daß es folglich durch die sinnliche Natur durchaus nicht möglich gewesen sei.

Hieraus folgt denn *), daß ein Wunder nicht durch die uns bekannte Folge der Naturordnung erklärt werden könne. Nur muß man noch hinzu setzen, daß es nicht blos nicht aus der uns bekannten, sondern überhaupt aus gar keiner Folge der Naturordnung (das ist, gar nicht aus den allgemeinen Gesetzen der sinnlichen Natur) erklärt werden könne.

Wir haben nun den Begriff des Möglichen und den des Wunders bestimmt, und wollen nun sehen, in wie ferne man sagen könne: ein Wunder sei möglich oder nicht.

B.

Von der logischen Möglichkeit des Wunders.

Da diese in der blossen Möglichkeit des Be-

*) Wie Hr. Morus anführt in seinem Epitome — proleg. S. 18 ff.

griffs, der bloßen Denkbarkeit eines Wunders, besteht; so ergiebt sich aus dem Vorigen, daß die Möglichkeit des Wunders in dieser Hinsicht gar nicht bestritten werden kann. Denn wir haben nicht blos gesehen, daß ein Wunder gedacht werden könne, sondern auch, wie es gedacht werden müsse; es ergab sich ein bestimmter Begriff des Wunders. Es ist nämlich nicht Alles — sinnliche Natur, sondern wer diese anerkennt, giebt eben dadurch zu, daß es auch noch eine nichtsinnliche (übersinnliche) Natur geben müsse. Ja die Vernunft des Menschen selbst ist ein übersinnliches Vermögen, und durch ihr praktisches (nichts weniger als sinnliches, sondern ganz übersinnliches) Gesetz übt sie eine souveräne Kausalität über die Sinnenwelt aus. Es kann folglich Niemanden, der nicht blind gegen seine eigene Natur sein will, beikommen, das Nichtsein einer übersinnlichen Welt behaupten zu wollen.

Nun läßt es sich gar wohl denken, daß eine nichtsinnliche Ursache eine Wirkung in der Sinnenwelt hervorbrächte, welche

a) nicht allein durch eine voraufgehende Erscheinung (als sinnliche Naturursache) nicht gewirkt wäre, sondern auch

b) durch eine sinnliche Ursache hervorzubringen, ganz und gar nicht möglich wäre.

Ich sage, es läßt sich dieses gar wohl denken; denn es kennt ja Niemand die Kräfte übersinnlicher Ursachen, auch nicht ihre Gesetze, um beweisen zu können, was durch ihre Kausalität möglich oder nicht möglich sei.

Wer folglich die Wunder leugnet, weil sich ihr Begriff widerspräche, weil sie sich durchaus nicht denken liessen — irrt offenbar; denn er behauptet etwas, was er gar nicht beweisen kann, und wovon ein Jeder das Gegentheil in sich selbst findet, indem er sich gar wohl denken kann, daß eine nichtsinnliche Ursache eine sinnliche Wirkung hervorbringe, ob er es gleich nicht einsieht, wie und wie weit dieses möglich sei.

So viel von der logischen Möglichkeit der Wunder. Wie aber nun mit der objektiven und moralischen Möglichkeit?

C.

Von der objektiven Möglichkeit des Wunders.

Wir haben den Begriff des Wunders dahin bestimmt, daß, wenn es überall etwas bedeuten soll, es nur eine durch übersinnliche Ursachen *) gewirkte

*) d. h. Ursachen, deren Natur an sich, Gesetze oder Wirkungsart uns unbekannt sind.

gewirkte Naturbegebenheit bezeichne. Zugleich haben wir gesehen; daß sich das Wunder in dieser Hinsicht gar wohl denken lasse; folglich die logische Möglichkeit desselben, troß allen bisherigen Widersprüchen, unerschütterlich fest stehe.

Dennoch ist aber hiermit noch nichts für die Sache der christlichen Dogmatiker gewonnen; wenn man nicht zugleich die objektive Möglichkeit des Wunders erweisen kann.

Wie weit man es hierin, nach dem Leitfaden vernünftiger Principien bringen kann; wollen wir so eben untersuchen.

Die objektive Möglichkeit ist entweder metaphysich oder physich. Jene bezieht sich auf das, was durch übersinnliche Kräfte möglich ist oder nicht. — Um hierüber aber etwas auszumachen, müßten wir die übersinnlichen Wesen nicht problematisch denken, sondern assertorisch kennen. Wir müßten ihre bloße Existenz nicht allein annehmen, sondern auch mit ihrer Natur, den Gesetzen derselben und dem Charakter ihrer Kausalität bekannt sein. — Lauter Forderungen, nach deren Erfüllung die spekulative Neugierde forscht, in deren Besitz sich die täuschende Phantasie öfters wähnt und über welche der stiere Aberglaube gewöhnlich mit strotzender Allwissenheit abspricht; welche aber (aufrichtig gesprochen)

über das Vermögen und die reelle Bestimmung unsrer Vernunft so weit erhaben sind; daß wir nach allen Zurüstungen und Vorbereitungen einer sich selbst kritisirenden Philosophie am Ende nichts als dies wichtige Resultat herausbringen: „daß wir von unserm Erkenntnißvermögen zu jenen übersinnlichen Wesen durchaus keine Brücke schlagen und folglich von ihnen, wie sie an sich selbst beschaffen sein mögen, überall nichts erkennen können."

Wir können demnach über ihr Wesen, über ihre Kräfte, über die Gesetze und den Charakter ihrer Kausalität gar nichts ausmachen; wir können weder wissen, was durch ihre Natur möglich, was durch die Eigenthümlichkeit ihrer Kausalität nothwendig, noch auch was durch sie unmöglich und nicht nothwendig sei. Alle diese Worte verliehren, wenn wir sie auf übersinnliche Wesen übertragen, so gleich ihre Bedeutung für uns, und wir schweben, in Rücksicht auf unser Erkenntnißvermögen von diesen Dingen, gleichsam in einem leeren Raume; wo unsere Behauptungen des Möglichen oder Unmöglichen beide ohne Grund und gleich unzulässig sind.

Wir können also gar nicht bestimmen, in wie ferne durch die Natur der übersinnlichen Wesen etwas, es sei ein Wunder oder was es sei, möglich oder unmöglich sei. Wir thun demnach am vernünftigsten,

wenn wir hier gar nichts behaupten und jenes Sokratische „ich weiß nicht" ist auch hier der bescheidenste und gründlichste Ausspruch.

Dennoch aber bleibt das Dasein übersinnlicher Wesen eine nie aufzugebende, gar nicht beliebige, sondern nothwendige Hypothese; eine Hypothese, welche man eben dadurch, daß man eine Sinnenwelt erkennt, auch zuzulassen genöthigt wird.

Dennoch aber ist es eine blos mißverstandene Neugierde, über die Natur der übersinnlichen Wesen etwas bestimmtes ausmachen zu wollen; denn theils ist es unserm Erkenntnißvermögen zu hoch, theils ist es auch gar nicht nöthig. Es hat dieses mit dem reellen Zweck und Beruf unsrer Menschheit, so weit wir ihn hienieden zu würdigen verstehen, gar keine Verbindung.

Wenn wir nun über die objektive Möglichkeit der Wunder, so weit sie aus einer Erkenntniß der übersinnlichen Wesen hergeleitet werden müßte, nichts ausmachen können; und es am rathsamsten ist, diesen Gedanken ganz aufzugeben, so bleibt uns nur noch die Frage wegen der physischen Möglichkeit zu erörtern übrig.

Wir wollen also sehen, ob ein Wunder in Hinsicht auf die sinnliche Natur, auf die Gesetze

der Erscheinungen in der Sinnenwelt, möglich und wie es möglich sei oder nicht.

Könnten wir die metaphysische Möglichkeit bestimmen, so würde diese Bestimmung auf der Einsicht der Uebereinstimmung der Wunder mit den Kräften und dem Charakter der Kausalität der übersinnlichen Wesen beruhen. Weil wir nun diese Einsicht nicht haben, so fällt auch jene Bestimmung für uns ins Unmögliche. Jenem parallel wird nun die physische (objektive) Möglichkeit der Wunder auf ihrer Uebereinstimmung mit den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung beruhen.

Wir geben durch diese Erfahrung gänzlich auf, bestimmen zu wollen, wie ein Wunder durch die Natur des übersinnlichen Wesens an sich gewirkt werde; sondern bestimmen blos, wie sich das übersinnliche Wesen verhalten müsse, um ein Wunder in der uns bekannten sinnlichen Welt zu wirken; und da behaupten wir nun

Erstlich, daß wir durch ein Wunder nicht die wirkende Kraft, sondern blos die Wirkung derselben erkennen. Es ist also blos das Gewirkte, was hier in Betrachtung kommt.

Zweitens muß sich das wirkende übersinnliche Wesen zu den formalen und materialen Bedin-

gungen der Erfahrungen bequemen und diesen gemäß wirken; und dieses deshalb, weil sonst die Wirkung der übersinnlichen Kraft kein Gegenstand der Erkenntniß für uns sein könnte.

Für uns wird also die Begebenheit grade das Ansehen haben, als wenn sie durch eine sinnliche Ursache gewirkt wäre. Auch würden die Gesetze der Natur dadurch gar nicht aufgehalten oder vernichtet, sondern sie würden blos wie im Dienst einer höhern Kraft zu betrachten sein.

Diese Bemerkung ist darum sehr wichtig, weil durch sie der Einwand, als würden durch die Wunder die Gesetze der Natur aufgehoben, gänglich wegfällt. Selbst das übersinnliche Wesen, indem es eine durch keine Naturkräfte mögliche Wirkung in der Natur hervorbringen will, muß sich den Gesetzen der Natur unterwerfen, wenn seine Wirkung ein Objekt der Erfahrung für Menschen sein soll.

Dieses behaupten wir nicht darum, weil es etwa dem übersinnlichen Wesen an sich unmöglich wäre, die Gesetze der Natur aufzuheben; denn das wissen wir nicht, sondern blos darum, weil seine Wirkung auf jeden andern Fall gar nicht in den Kontext unsrer Erfahrung kommen könnte.

Ich muß den nachdenkenden Leser hier schon auf die wichtige Untersuchung: wie ist Erfahrung über-

haupt möglich? verweisen. Er findet sie in J. Kants Kritik der reinen Vernunft zur völligen Genüge beantwortet. Nur so viel bemerke ich zum nähern Verständniß der Vorigen; daß, wenn eine Begebenheit nicht im Raum und Zeit erscheint, sie für uns überall kein Gegenstand der Anschauung werden kann; und wenn sie nicht unter die Urbegriffe des Verstandes subsumirt werden kann, sie überall kein Gegenstand des Denkens für uns ist. Nun resultiren aber aus den Formen der Anschauung und des Verstandes die allgemeinen Gesetze der Natur und der Erfahrung und was jenen widerspricht, ist eben darum für uns kein Gegenstand der Wahrnehmung und der Erkenntniß. Wenn also auch eine Begebenheit wider jene allgemeine Bedingungen geschähe, so würde sie doch für uns so gut wie gar nicht da sein; denn was von uns nicht angeschaut und gedacht, was von uns nicht wahrgenommen und erkannt werden kann, was den Gesetzen unsrer Natur und Erfahrung widerspricht, das ist auch für uns nicht da.

Es gehört also zur reellen (objektiven) Möglichkeit der Wunder, daß sie den Bedingungen der Erfahrung, das ist, den Gesetzen der sinnlichen Natur gemäß geschehen. Das Wundersame wird also nicht darin bestehen, daß es die Naturgesetze aufhebt, son-

dern blos darin, daß etwas nach den Gesetzen der Natur geschieht, was durch bloße Naturkräfte zu wirken und aus blossen Naturgesetzen zu erklären, nicht möglich ist.

Rekapitulation.

Wir finden uns also genöthigt

1) nicht allein die logische Möglichkeit der Wunder einzuräumen, das ist, zuzugeben, daß sie sich denken lassen;

2) sondern auch ihre reelle Möglichkeit dahin zu bestimmen, daß sie den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung, folglich den Naturgesetzen gemäß geschehen müssen. Die Wirkung der wunderthätigen Kraft muß wahrgenommen und erkannt werden können.

3) Das wirkende übersinnliche Wesen wird sich also wie eine wirkende sinnliche Ursache verhalten und ein Faktum hervorbringen müssen, welches den Charakter einer sinnlichen Erscheinung an sich trägt. Daher wird es

4) weder die Naturgesetze aufheben noch verwirren, sondern es wird sich der Natur, ihrer Form und Materie, bedienen müssen, um seine Wirkung hervorzubringen.

5) Das Wundersame besteht also nicht in dem Widernatürlichen, sondern in dem Aussernatürlichen; indem das wunderthätige Wesen in der Sinnenwelt nach sinnlichen Naturgesetzen eine Wirkung hervorbringt, welche durch den ordentlichen Lauf der Natur nicht entstanden und durch bloße Naturkräfte und Naturkausalität nicht zu bewirken war. Die wunderbare Begebenheit gleicht einem willkürlichen Eingriffe in den Lauf der Natur, ohne ihn zu zerstören oder zu verrücken; nur daß dieser Eingriff und die Wirkung desselben nicht durch bloße Naturkausalität, sondern durch eine höhere Kraft nach den Gesetzen der sinnlichen Natur hervorzubringen ist.

6) Die Wunder setzen also gar keinen Mangel oder irgend eine Fehlerhaftigkeit der sinnlichen Natur voraus, sondern bestehen mit ihrer so wohl formalen als materialen Integrität; indem eben durch die Gesetze und Zweckmäßigkeit der sinnlichen Natur es einer übersinnlichen Kraft möglich wird, Wirkungen hervorzubringen, welche die bloßen Naturkräfte übersteigen. Wäre die sinnliche Natur nach ihrer Form und ihrem Inhalt dazu nicht tauglich, so würde es auch durch eine übersinnliche Kausalität nicht bewirkt werden können.

7) Wenn wir von der Art und dem Charakter der

Wunder, ihrer reellen Möglichkeit nach, reden; so betrachten wir dieses nur aus unserm Standpunkte, und stützen uns auf Bedingungen, welchen sie gemäß sein müssen, wenn sie für uns Fakta sein sollen. In Hinsicht auf die übersinnliche Wesen an sich können wir weder behaupten, daß sie Wunder thun können, noch auch daß sie sie nicht thun können oder auch welchen Charakter sie haben müßten. Von diesem allen wissen wir nichts.

8) Durch diese Erörterung verliehrt die Behauptung der Wunder alles Unvernünftige; denn die Vernunft hat wider den so bestimmten Begriff ganz und gar nichts. Auch verschwindet hiermit so wohl aller Schein des Widernatürlichen, denn die Natur wird dadurch gar nicht zerstöhrt, als auch des Kleinlichen, denn die Wunder setzen gar keine Fehlerhaftigkeit der Natur voraus; sondern vielmehr ihre vollkommne Gesetzmäßigkeit und Zulänglichkeit.

9) Auch muß man nicht denken, daß die Ursache des Wunders, in so fern sie übersinnlich ist, an sich gesetzlos handelte. Unter Gesetzen muß alles gedacht werden, es gehöre zur sinnlichen oder übersinnlichen Natur; nur wir kennen die Gesetze der übersinnlichen Natur nicht; (ausgenommen

das praktische Gesetz der Vernunft). Kenneten wir auch die Wirkungsart der übersinnlichen Wesen, so würde uns eben das, was uns nun wundersam ist, als natürlich erscheinen; denn wir würden es auf Gesetze zurückführen, mithin erklären können. So sind uns z. B. die Gesetze des Daseins der Freiheit, folglich auch der Grund der Möglichkeit einer freien Handlung unbekannt, dennoch aber hat die Freiheit Kausalität und Einfluß auf die Sinnenwelt; (welches wir aus der Kausalität der Vernunft, die nur durch Freiheit möglich ist, bewußt sind) die Wirkungen der Freiheit sind für uns deshalb theoretisch betrachtet eigentliche Wunder; denn Niemand begreift sie. Sie können daher zur Erläuterung dessen, was wir von den Wundern überhaupt gesagt haben, dienen. Aber die Wirkungen der Freiheit stimmen zu den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung; und die Uebereinstimmung zu denselben ist zwar die unumgängliche Bedingung ihrer Möglichkeit, aber nicht die zureichende; denn zur vollständigen Möglichkeit müssen wir uns noch die Freiheit, als ein Vermögen eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, denken; aber auch nur denken können wir sie, nicht erkennen.

So ist es auch mit den Wundern. Die unumgängliche Bedingung derselben ist ihre Uebereinstimmung zu den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung; aber diese unumgängliche Bedingung ist nicht auch die zureichende derselben; sondern diese wird in einer nichtsinnlichen Ursache gedacht, aber nicht erkannt.

Dabei erfolgt denn alles nach Gesetzen sowohl der sinnlichbedingten als sinnlich unbedingten Natur, und weit gefehlt, daß durch die Eine die Gesetzmäßigkeit der Andern aufgehoben oder verwirrt würde, müssen vielmehr beide durch höhere (uns nicht erkennbare) Principien zu einander vereinigt und harmonisch gedacht werden.*)

---

*) Nach der Erscheinung der ersten Auflage dieses Theils haben sich mehrere Selbstdenker über diesen Gegenstand erklärt; unter andern auch Hr. Pr. Kant (in seiner philosophischen Religionslehre S. 116 ff.) obgleich nur sehr kurz und so weit es seine Absicht erforderte. Ich habe nicht allein keinen Grund gefunden, von meinen Resultaten abzugehen, sondern auch das Vergnügen gehabt, in diesem Punkte mit dem Urheber der Kritik völlig zusammen zu treffen. Aber es ist dies auch für jeden Andern, der den Weg durch die Kritik zur Entscheidung über diesen Gegenstand nimmt, nicht wohl anders zu erwarten. Inventis facile est addere.

Hiermit stünde also die logische Möglichkeit der Wunder fest und ihre Thunlichkeit (objektiv-physische Möglichkeit) so weit als wir sie nach den Bedingungen unsrer Wahrnehmung bestimmen können.

Man verwechsele aber die Möglichkeit nicht mit der Wirklichkeit der Wunder. Um diese zu beweisen, müssen noch ganz andere Gründe herbeigeholt werden.

D.

Von der moralischen Möglichkeit der Wunder.

Moralischmöglich ist dasjenige, was von einem durch die Vernunftform bestimmten Willen begehrt werden kann; es sei z. B. eine Regel des Verhaltens, die sich Jemand setzt, oder ein Gegenstand, welcher zur Wirklichkeit gebracht werden soll. Da sich die Vernunft selbst einen unbedingten Zweck setzt, so wird alles, was mit dem Zwecke übereinstimmt, auch vernünftiger Weise begehrt, und was demselben widerspricht, verabscheut werden. Was also ein durch Vernunftprincipien bestimmter Wille nicht wollen kann was dem Vernunftzwecke zuwider ist, das ist sittlichunmöglich, hingegen ist alles sittlichmöglich was mit dem Zwecke der Vernunft harmonirt.

Sittlicher Weise wird demnach alles nach dem

Werthe, den es als Mittel zum Zweck hat, gewürdigt, folglich auch das Wunder, und dieses ist moralischmöglich, das ist, es kann von einem vernünftigen Willen begehrt werden, wenn ein Zweck da ist, der durch keinen blos sinnlichen Naturlauf erreicht werden kann.

Wir dürfen also nur fragen: ob die Wunder dem durch die Vernunft bestimmten absoluten Zweck widersprechen, das ist, ob sie die Moralität zerstöhren? Dieses kann Niemand behaupten. Gesetzt nun; es könnte ein moralischer Zweck nicht durch den Naturlauf sondern nur durch eine übernatürliche Einwirkung bewirkt werden; so würde ein Vernunftwesen die übernatürliche Einwirkung (das Wunder) wollen müssen, und das Wunder wäre der Modalität (dem Verhältnisse zu unsrer Erkenntniß) nach nicht allein moralischmöglich, sondern so gar moralischnothwendig.

Es würde nun sehr vorgreiflich und anmaßend sein, bestimmen zu wollen, daß z. B. die höchste Weisheit sich durchaus gar keiner Wunder bedienen müsse, um den ihrer höchsten Weisheit angemessenen Zweck in der Welt zu befördern. Denn man müßte, um hierüber so entscheidend urtheilen zu können, nicht allein den unbedingten Zweck der Welt kennen, sondern auch die ganze Natur, alle ihre

Kräfte und Vermögen wie auch das Principium der Einheit der Sinnenwelt mit der Verstandeswelt aufs vollständigste eingesehen haben, um bestimmen zu können, daß und wie der unbedingte Zweck der Welt durch sinnlichbedingte Naturgesetzmäßigkeit allein und vollkommen erreicht werden könne, das ist, man müßte allwissend sein.

Nun kennen wir aber die Natur nur zu einem kleinen Theile, wissen nur sehr schwach, was durch ihre Kräfte möglich ist oder nicht; müssen dagegen einen absoluten Zweck der Welt zugestehen, und da bleibt es für uns die einzig richtige Behauptung, daß, wenn es der Zweck der Welt erfordert, ihn durch Wunder zu befördern, eben dieselben auch von einer höchsten Weisheit beliebt werden können.

Weiter können wir hier mit unserm Urtheile nicht gehen; wir können gar nicht angeben, wenn die höchste Weisheit sich der Wunder als Mittel bedienen müsse, wie sie von ihr zu verrichten oder ob sie überall durch die Hinlänglichkeit der bloßen Natur entbehrlich sind.

E.

Ueber den Beweis der Wirklichkeit der Wunder.

Wir haben nun den Begriff des Wunders bestimmt, damit man, um allen Wortstreit zu vermei-

hen, wisse, was man sich eigentlich darunter zu denken habe. Er bezeichnet nämlich ein Faktum in der Natur, welches darum als eine durch eine nicht sinnliche Ursache gewirkte Begebenheit gedacht wird, weil es durch die Kräfte der sinnlichen Natur unmöglich ist. Hierdurch verhüten wir, daß nicht etwa Jemand diesen Namen einer Begebenheit oder Erscheinung beilege, weil und in so fern sie bloß über dem dermaligen Grad unsrer Erfahrungserkenntniß ist, sie also eher etwas Bewundernswürdiges, Seltenes, als etwas Wundersames oder Uebernatürliches schlechthin heissen sollte.

Zugleich rechtfertigen wir hiermit die logische Möglichkeit des Wunders; denn es erhellet, daß der so bestimmte Begriff gar nichts Widersprechendes oder Undenkbares in sich enthält.

Ja, wir sind noch weiter gegangen, wir haben sogar die objektive (reelle, physische) Möglichkeit bestimmt, das ist, wir haben erörtert, wie sich die übersinnliche Ursache zu der Sinnenwelt verhalten müsse, um ein Wunder zu bewirken. Nämlich also, daß es zu den materialen und formalen Bedingungen der Erfahrung, folglich zu den Gesetzen der Natur harmonirt. Es muß dadurch die Natur nicht verwirrt, noch weniger ihre Gesetzmäßigkeit aufgehoben werden. Die übersinnliche Kraft muß sich

der Natur nur bedienen, so daß, wenn die Kraft aufhört einzuwirken, auch die Wirkung aufhört und die Natur, wie zuvor, ihren gesetzmäßigen Lauf behält.

Jedoch urtheilen wir dieses nicht aus Erkenntniß von den Kräften und der Natur der übersinnlichen Wesen an sich, denn diese kennen wir gar nicht, sondern blos daraus und darum, weil, wenn die übersinnlichen Kräfte sich nicht der Natur nach ihren Gesetzen bedienten, ihre Wirkungen (die Wunder) als Fakta gar nicht in den Zusammenhang der Erfahrung und zu unsrer Wahrnehmung gelangen könnten.

Zu diesem haben wir die moralische Möglichkeit der Wunder aus dem Begriffe des unbedingten Zwecks der Welt gerechtfertigt; weil hier gar nicht in Betrachtung kommen kann, was durch die Natur allein nur möglich ist, sondern was um eines über alle sinnliche Natur weit hinausreichenden Zwecks der Welt willen geschehen muß. Die Beziehung auf den Zweck bestimmt hier den Werth und die Zulässigkeit des Mittels. Wenn in gewissen Fällen nur die Vollziehung einer Wunderthat die einzige Bedingung zur Erreichung eines sittlichen Zwecks ist, so ist jene eben darum nicht allein zulässig, sondern auch für denjenigen, welcher sie zu verrichten die Macht hat, sittlichnothwendig.

Die

Die Gründe, welche demnach die Bestreiter der Wunder aus ihrer angeblichen Undenkbarkeit, physischen Unthunlichkeit oder wohl gar aus ihrer metaphysischen Unmöglichkeit hernehmen, sind eben so schwach, als es anmaßlich ist, sie für die höchste Weisheit in Beziehung auf den höchsten Zweck der Welt für unzulässig, das ist, für moralischunmöglich zu halten.

Wichtiger und schwieriger wird aber die Frage wegen der Wirklichkeit der Wunder; ob sie nämlich je geschehen sind oder nicht, und ob das Eine oder das Andere evident zu erweisen ist.

Zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit befindet sich eine große Kluft. Nicht alles, was denkbar ist, ist darum auch wirklich, nicht alles, was thunlich ist, ist darum auch schon gethan, und nicht jedes mögliche Mittel zu einem moralischen Zweck ist darum auch schon das einzige und gebrauchte.

Es müssen also außer den Gründen der Möglichkeit des Wunders noch ganz andere herbeigezogen werden, wenn ihre Wirklichkeit dargethan werden soll.

Wirklich ist dasjenige, was entweder durch Wahrnehmung (Empfindung mit Bewußtsein), oder durch seinen nothwendigen Zusammenhang mit der Erfahrung überhaupt gegeben ist. Von jenem

sagen wir, es sei wirklich, weil wir es mit Bewußtsein empfinden; von diesem, es sei wirklich, weil es mit der Erfahrung nach nothwendigen und allgemeinen Gesetzen zusammenhängt. Die Anziehung des Eisenfeils ist etwas wirkliches, weil wir es wahrnehmen, aber auch die magnetische Kraft ist etwas wirkliches, ob wir sie gleich nicht unmittelbar wahrnehmen; sie aber doch wie Ursach mit der Wirkung (mit der Anziehung des Eisenfeils) nach allgemeinen Gesetzen der Natur zusammenhängt.

Um also die Wirklichkeit der Wunder darzuthun, muß man beweisen, entweder, daß sie in der Erfahrung wirklich gegeben werden, daß man sie unmittelbar wahrnehme; oder, daß man durch ihren nothwendigen Zusammenhang mit der Erfahrung überhaupt, auf sie folgern könne.

Geschähen nun noch täglich Wunder, so würden wir von ihrer Wirklichkeit durch Wahrnehmung überführt. So aber haben sie längst aufgehört zu geschehen und man findet in diesen Zeiten kein glaubwürdiges Beispiel davon. Denn die angeblichen Wunderdinge der betrügenden Pfafferei oder gewinnsüchtiger Gaukler können jetzt keinen vernünftigen Menschen mehr irre führen. Folglich können wir durch Wahrnehmung nicht von der Realität der Wunder versichert werden.

Auf dem andern Wege, da die Wunder nämlich durch einen nothwendigen Zusammenhang mit der Erfahrung überhaupt erkannt werden sollten, können wir auf gar nichts Wundersames stoßen. Denn dieser Zusammenhang wird durch Naturkausalität bestimmt und es ist alles, was durch dieses Gesetz bestimmt wird, auch eben deshalb lauter Natur oder Natürliches.

Nun besteht aber der Charakter des Wunders eben darin, daß es nicht blos durch Naturkausalität bewirkt ist, folglich müssen wir durch den bloßen Zusammenhang mit allgemeinen Naturgesetzen nicht darauf geführt werden können, weil dieses eben dem Begriff des Wunders widerspricht.

Wir sind also nun zwar so weit, daß wir einsehen:

1) die Wunder lassen sich denken,
2) sie müssen, wenn sie geschehen, durch einen Eingriff der höhern Kraft in die Natur nach Naturgesetzen geschehen,
3) sie sind moralisch zulässig, wenn und in so fern der Zweck der Moraliät durch sie zu erreichen steht.
4) Aber wir können uns von ihrer Wirklichkeit jetzt nicht mehr überführen, eben weil keine mehr geschehen; und durch Folgerung
5) nach allgemeinen Naturgesetzen können wir

nicht auf sie kommen; eben weil dieses dem Charakter des Wunders widerspricht und dieses dadurch nur eine bloße Naturbegebenheit sein würde.

5) **Mithin kann überall kein demonstrativer Beweis für die Realität der Wunder gegeben werden.**

Indem ich nun ein Mal behaupte, daß sich kein demonstrativer Beweis für die Wunder geben lasse, und doch zum Andern denen nicht beistimme, die das Wundersame überhaupt und insbesondere in der Urgeschichte des Christenthums gänzlich ableugnen wollen; so scheine ich einigen H. Recensenten in den Fehler der Inconsequenz zu fallen. — Und ich? ich glaube grade in diesen Behauptungen ganz konsequent verfahren zu haben. Aus demselben Grunde, warum kein demonstrativer Beweis für die Wunder gegeben werden kann, folgt auch, daß sie auf keine demonstrative Art widerlegt werden können. Denn um von einem Faktum, das uns als ein Wunder berichtet wird, demonstrativ auszumachen, ob es ein wirkliches Wunder gewesen; dazu wird erfordert, daß wir nicht allein die unumgänglichen sondern auch die **zureichenden** Bedingungen seiner Möglichkeit, mithin die intelligible Ursache an sich, ihre Natur, Gesetze und Wirkungsart kennen; ferner, daß wir

die absolute Unmöglichkeit der Wirkung aus der bloßen sinnlichbedingten Natur einsehen; ferner, daß wir das Principium der Einheit der sinnlichbedingten Natur mit der moralischen Ordnung ergründen und s. w. — Dies sind aber lauter Erfordernisse, welche alles menschliche Erkenntnißvermögen übersteigen. — Aber auch eben diese Erfordernisse müßte derjenige besitzen, welcher die Realität eines Wunders dogmatisch leugnen wollte. Ich glaube daher, daß ich meine Behauptung auf den richtigen Standpunkt gestellt habe, wenn ich sage: daß sich die Realität eines Wunders auf keine demonstrative Art weder darthun noch widerlegen lasse.

Da wir aber doch jederzeit nach Gründen verfahren müssen, wenn wir uns für eine Sache entscheiden, gesetzt daß die Entscheidung auch nicht aus apodiktischen Gründen abgeführt werden könne; so frägt es sich: Was haben wir denn für einen Weg zu nehmen, um über angebliche Thatsachen einen Entschluß zu fassen? Allein die Reflexion muß hier entschieden.

Die Reflexion ist ein Geschäft der Urtheilskraft und besteht in der Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine. Das Allgemeine sind Regeln, Gesetze, Principien. Die Principien sind entweder theoretische oder practische.

Wenn nun ein Faktum gegeben ist, so reflektirt der Mensch darüber und versucht ob er es unter Gesetze bringen kann. Kann er dies und die Gesetze sind Gesetze der sinnlichbedingten Natur; so ist das Faktum eine Naturbegebenheit. — Die Gesetze der sinnlichbedingten Natur sind mancherlei; alle aber sind entweder **empirische** oder **reine**. **Jene** setzen nothwendig besondere Wahrnehmungen voraus und können von uns ohne Erfahrung nicht erkannt werden; **Diese** aber liegen lediglich im Verstande, machen die Gesetzmäßigkeit überhaupt in der Verknüpfung der Erscheinungen aus; und, weit entfernt, daß ihnen erst besondere Wahrnehmungen zum Grunde lägen, machen sie vielmehr erst alle besondere Wahrnehmung und Erfahrung überhaupt möglich.

In der Reflexion versuchen wir denn erstlich: ob ein Faktum den allgemeinen Gesetzen der Natur gemäß sei; mithin unter dieselben subsumirt werden könne. Bleibt nun etwas übrig, was nicht durch die allgemeine Gesetze zureichend erklärt werden kann, so halten wir das übriggebliebene an die besondern und empirischen Gesetze. Bleibt wiederum etwas übrig, was nicht unter die uns bekannten besondern und empirischen Gesetze gebracht werden kann; so ist dies für uns nunmehro unerklärbar und es entsteht die **Möglichkeit**: daß der Grund

des Eigenthümlichen in dem Faktum eine Ursache habe, die und deren Wirkungsart übernatürlich ist.

Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit; wenn sich durch fortgesetzte Forschung kein Erklärungsgrund des Spezifischen innerhalb der Natur finden läßt. Die Wahrscheinlichkeit steigt und erreicht ihren höchsten Grad; wenn weder die Vorwelt noch die Nachwelt ein Gesetz gefunden hat, auch nicht der geringste Anschein zum Vorhandensein eines solchen gegeben wird.

Indem nun die Sache so steht, daß zu einem Faktum oder vielmehr zu dem Eigenthümlichen desselben in der Natur, sowohl nach ihren allgemeinen als empirischen Gesetzen, kein Grund gefunden wird; so ist es dem Verstande, der doch überall Gesetzmäßigkeit fordert, angemessen, daß er sich lieber einen Grund hinzu denkt, als daß er das Gegebene als ganz grundlos denken sollte.

Hier hat der Verstand nun zwei Auswege, um nicht von der Gesetzmäßigkeit überhaupt abzulassen; entweder er denkt sich den Grund in der Natur, und meint ihn nur noch nicht gefunden zu haben; oder er denkt sich ihn außer der Natur und einen solchen, den er gar nicht finden kann. Beide Fälle muß er für möglich halten; aber für keinen von beiden Fällen kann er entscheiden. Doch aber muß er sich zur

Setzung eines intelligiblen je mehr neigen, je weniger die Erfahrung, Forschung und Beobachtung aller Zeiten auch nur die entfernteste Ahndung eines natürlichen Grundes herausgebracht hat.

So weit die theoretische Beurtheilung. Nun folgt noch die Reflexion nach teleologischen und zwar moralischen Principien. Sollte sich in der Betrachtung ergeben, daß das Faktum zur Bekanntmachung und Erreichung moralischer Absichten geeignet und gerichtet sei, so wird die machthabende Vernunft über die spekulative entscheiden und durch das Uebergewicht der Gründe in einem praktischen Glauben endigen. Dieser steht denn so lange fest, als er versichert ist, daß er theoretisch nicht widerlegt werden kann.

F.

Ueber das Interesse der Vernunft bei den Wundern.

Ungeachtet die Vernunft unter ihren Ideen noch einen Titel für die Wunder übrig läßt, so bringt es doch ihr sowohl spekulatives als praktisches Interesse mit sich, nicht auf das Wundersame als einen Grund der Erklärung oder Willensbestimmung zu fußen.

Ihr spekulatives Interesse erfordert es, immer vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen; aber

auch durch eine nüchterne Kritik ihres eignen Vermögens belehrt sie sich, daß sie nie hoffen darf, das gesuchte Unbedingte je zu finden. Die allgemeinen Gesetze der Natur geben ihr auf, in den Erklärungsgründen immer von Erscheinung zu Erscheinung zu gehen, und nirgends etwas anders als Naturkausalität zuzulassen. Wenn daher etwas ihr unbegreifliches vorkommt, so darf sie nicht die Natur überspringen, denn dieses heißt für sie eben so viel, als alle Erklärung aufgeben; sondern sie muß innerhalb der Natur forschen und so lange fortfahren, bis sie einen Erklärungsgrund gefunden hat. Findet sie diesen nicht, so hat sie dieses entweder ihrem eigenen Unvermögen, oder einer Unzulänglichkeit der Natur zuzuschreiben. Nur denn aber würde sie befugt sein, den Naturfaden ganz zu verlassen, wenn sie evident einsähe, daß eine Begebenheit gar nicht in der Natur gegründet sein könne. Dieses kann sie aber nie; weil dazu, wie wir oben gesehen haben, Allwissenheit gehört. Folglich schiebt sie ihr Urtheil wohl auf, ohne jedoch die Hoffnung gänzlich fahren zu lassen, irgend ein Mal einen Erklärungsgrund zu finden.

Es versteht sich von selbst, daß diese Hoffnung oft getäuscht werden wird, da die Natur für unsere Fassungskraft viel zu reichhaltig in ihrem Stoff, viel

zu mannigfaltig in ihrer Form und viel zu verborgen in ihrer Werkstätte wirkt, als daß wir alles wahrnehmen und alles ergründen könnten. Dieses thut aber der wohlgegründeten Maxime der Vernunft, den Faden der Natur nie zu verlassen, keinen Abbruch.

Die Wunder sind demnach für das Interesse der spekulativen Vernunft als Erklärungsgründe gar nicht zuläßig. Sie darf in ihrer Forschung nie Rücksicht darauf nehmen, ob sie gleich einen problematischen Begriff davon hat.

Dieses Interesse der spekulativen Vernunft ist aber auch von der äußersten Wichtigkeit, und ihm haben wir alle die großen Entdeckungen im gesammten Gebiete der menschlichen Erkenntniß zu danken. Auch hat der weise Schöpfer dieses Interesse der Vernunft so wesentlich gemacht, daß die Menschheit nie davon abgehen kann und wird, gesetzt sie würde auch noch so oft durch außerordentliche Fälle stutzig gemacht.

Es möchte aber Jemand folgenden Einwand machen. Wie tief auch dieses Interesse in dem Wesen der Vernunft gegründet sein mag, so scheint es doch, als wenn eben die Vernunft gegen dasselbe verfahren habe. Denn wenn es ihrem Interesse gemäß ist, von Ursach zu Ursach in der Natur

reihe aufzusteigen, wie kommt es denn, daß die Geschichte des Alterthums so oft das Gegentheil zeigt? Wir finden nämlich, daß die Vorwelt in vielen Dingen, die wir jetzt aus natürlichen Ursachen recht gut zu erklären wissen, zu übernatürlichen Gründen überflog.

Diese Instanz scheint wichtig zu sein; allein, wenn wir ihr auf den Grund gehen, so findet sich, daß grade dasselbe Interesse durch Mißverstand jenen Absprung von der Natur hervorbrachte.

Die Vernunft geht nun einmal auf Gründe. Dies ist ihr wesentlicher Charakter und dieser offenbart sich bei allen Völkern zu allen Zeiten; ja weit früher, als man sich einen deutlichen Begriff von diesem Gesetze ihrer Operation zu machen weiß. Ist sie nun noch ungebildet, kennt sie weder ihre wesentlichen Gesetze, noch die Gesetze der Natur, so verfährt sie rhapsodisch, sucht und nimmt Gründe, wie und wo sie ihr dargeboten werden. Wohin ihre Naturkenntniß nicht reicht, da hilft sie sich durch Ideen, welche sie selbst schafft und welche die noch ungezügelte und desto regere Einbildungskraft ausmahlt und realisirt. Da sie nun noch keine berichtigte Begriffe vom Natürlichen und Uebernatürlichen hat, so laufen bei ihr diese Erklärungsgründe durch einander, und ihr ist alsdenn

eine imaginäre Ursache noch immer besser wie gar keine.

Je roher das Menschengeschlecht ist, desto mehr Unbegreiflichkeiten müssen ihm aufstoßen, und je unwissender es in der Erkenntniß seiner selbst und der Natur ist, desto unstatthaftere Gründe wird es sich zu den Begebenheiten der Natur denken. Hingegen, je mehr das Erkenntnißvermögen kultivirt wird, je ernstlicher man die Natur beobachtet und Versuche anstellt, desto weniger werden auch der Unbegreiflichkeiten werden und die imaginären und übernatürlichen Erklärungsgründe werden den reellen und natürlichen nach und nach Platz machen. — Dasselbe Interesse, welches die Vernunft in ihrer Kindheit zum Uebernatürlichen hinaus trieb, wird sie in ihrem männlichem Alter zur Forschung und Erkenntniß der natürlichen Gründe zurückführen.

Wie nun mit dem praktischen Interesse der Vernunft? Vielleicht bedarf dieses des Wunderbaren. So scheint es, wenn man den wahren Zweck der praktischen Vernunft nicht kennt. Allein wenn man die Begriffe von Moralität und Freiheit erst berichtiget hat, so findet sich, daß auch hier die Vernunft durchaus nichts Wunderbares zuläßt; gesetzt, die Spekulation wollte es sich auch erlauben,

zu ihm als einem Erklärungsgrunde hinüber zu fliegen.

Die Freiheit besteht in der unbedingten Selbstthätigkeit, wo sich also der Mensch selbst der erste und alleinige Grund der Thätigkeit ist. Die Vernunft giebt für die Freiheit Gesetze, und zwar unbedingte Gesetze, welche keine höhere über sich zulassen. Hieraus entspringt ein allgemeines Sittengesetz für alle vernünftige Wesen. Dieses Gesetz flößt durch sich selbst ein Interesse ein, unter dem Namen der Achtung für sich selbst; und es ist nur denn und in so fern ein rein sittliches Interesse, wenn und in wie fern es sich allein auf die Achtung gegen das Sittengesetz gründet. Das Objekt des Gesetzes ist Heiligkeit an der Person, das ist, eine vollkommene Angemessenheit der Gesinnung und Lebensart zu jenem Gesetze, etwas Unendliches, dem sich geschaffene Intelligenzen nur durch einen unendlichen Fortgang nähern können. Wie nun die Vernunft eine Avtonomie enthält, eben so enthält die Freiheit eine Avtokratie. Selbstgesetzgebung und Selbstthätigkeit sind die beiden Elemente der Moralität und das moralische Subject (der Mensch) soll nicht allein alles, was er thut, selbst thun, sondern es auch aus Selbstgesetzgebung thun.

Hierdurch wird jeder Zwang oder willkührlicher

Eindrang untersagt; kein fremdes Motiv kann und soll dem sittlichen Gesetze Kraft leihen; denn alles, was der Mensch aus einem andern als sittlichen Interesse thut, erhöht seinen moralischen Werth ganz und gar nicht.

Eine wahre Religion, wie z. B. die christliche, bringt deshalb auch durchaus auf Selbstgesetzgebung und Selbstthätigkeit und setzt die reine Achtung vor dem sittlichen Gesetze, als dem geheiligten Willen Gottes, zum einigen Grunde des Gehorsams; wie wir davon ein lebendiges Beispiel an Jesu haben.

Hieraus folgt nun, daß, wenn auch Wunder geschehen sind, sie nicht dazu dienen sollten, um etwa Motive zu einem moralischen Verhalten zu sein, oder wohl gar, um durch sie einen moralischen Werth an den Subjekten hervorzubringen; denn eine wunderthätig bewirkte moralische Gesinnung ist ein Unding. Alles, was durch sie erreicht werden könnte, würde blos darin bestehen, daß die Menschen aufmerksam gemacht, zum Nachdenken veranlaßt und für den Wunderthäter gewonnen würden. Das ihnen verkündigte Gebot der Sittlichkeit würde dennoch immer ihrer freien Wahl und Selbstauferlegung überlassen bleiben müssen, wenn es eigenthümlichen sittlichen Werth bei ihnen hervorbringen sollte.

Das praktische Interesse entspringt lediglich aus der Vernunft selbst, die ihrem Gesetze Ansehn und Einfluß giebt; und es ist nichts als die reine Achtung vor dem Gesetze selbst, welches den Gehorsam bewirken kann und muß, wenn er ächtsittlich und gottgefällig sein soll.

Wenn wir demnach sagen: die Wunder seien moralischzulässig, so heißt das nicht so viel, als: das höchste Wesen könne durch sie eine Moralität bei den Menschen hervorbringen; denn dies ist unmöglich, sondern blos so viel; das höchste Wesen könne sich ihrer bedienen, als eines Mittels, die an sich freien und autonomischen Wesen zu veranlassen, nachzudenken und sie auf den Zweck ihrer vernünftigen Freiheit zu leiten.

Schließlich bemerke ich noch die Einhelligkeit des spekulativen und praktischen Interesse der Vernunft. Beide wollen keine Eingriffe des Wunderbaren in sich zulassen; und wie das spekulative Interesse darauf ausgeht, alles aus der Natur zu erklären, so gebietet das praktische Interesse, alles nur aus Achtung für das Sittengesetz zu thun. Geht nun das Menschengeschlecht jener wesentlichen Maxime und diesem unbedingten Gebote nach; so ist die Folge von jener: eine immer größere Erkenntniß der Natur, ihrer Kräfte und

Gesetze, und von diesem: eine immer reinere Denkungsart nach den heiligen Winken der sittlichen und göttlichen Gesetzgebung.

Auf solche Art verschmäht das spekulative Interesse die Wunder als Erklärungsgründe und das praktische Interesse eben dieselben als Bewegungsgründe und unaufhörliches Wachsthum in der Naturkenntniß und unendliche Zunahme in der sittlichen Gesinnung ist das durch die Vernunft für alle Menschen aufgegebene Ziel.

Hierdurch bleibt aber die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder unangefochten; denn es ist ganz etwas anders; die Wunder dogmatisch leugnen; und ganz etwas anders, den Glauben an dieselben nicht in seine Maxime, weder der theoretischen noch praktischen Vernunft, aufnehmen. Das Erste würde Vermessenheit sein; denn Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen, daß Alles eine bloße Folge nach Naturgesetzen sei, und gar kein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers möglich sei. Das Zweite dagegen hält sich in den uns angemessenen Schranken der Beurtheilung. Denn es wird darin nicht eine theoretische Behauptung, sondern nur eine Maxime, Beurtheilung aufgestellt; und diese, wenn sie dem Gebrauche unsrer Vernunft ange-

angemessen sein soll, besteht in der Regel, daß wir die Wunder weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maaßregeln unsrer Handlungen zum Grunde legen sollen; das heißt: 1) wir sollen die Ursachen der Begebenheiten in den Naturgesetzen derselben aufsuchen; wobei wir uns bescheiden, nicht alles für bloße sinnlichbedingte Natur zu halten, mithin über die Natur Ursachen einzuräumen, die zwar nach den Naturgesetzen wirken, aber doch selbst nicht innerhalb der Natur begriffen, mithin uns, was sie an sich sind, unbekannt bleiben müssen. 2) Wir verfahren so, als ob die Sinnesänderung und Besserung und überhaupt unsre moralische Kultur von unsrer eignen Bearbeitung abhängt, da sie ein uns durch Pflicht obliegendes und mögliches Geschäft ist; dabei aber bescheiden wir uns, daß wir zugleich von Gott abhängige Wesen sind und räumen es ein, daß er zu unserer Veredlung und Beseligung mitwirkt; aber wie er dies thue, wissen wir nicht; sehen jedoch ein, daß es schon sträflich ist, seine Besserung darum auch nur einen Augenblick aufzuschieben, weil man erst eine übernatürliche Anregung abwarten wolle.

G.

Von den Wundern in Beziehung auf die christliche Religion.

Das bisher Gesagte betrifft die Wunder überhaupt, ohne sie noch in besondere Beziehung auf das Christenthum zu bringen.

Wir haben gesehen, daß die Wunder, nach dem berichtigten Begriffe, im Allgemeinen nicht allein denkbar, sondern auch unter gewissen Bedingungen physisch thunlich und moralisch zulässig sind, das heißt: sie widersprechen an sich weder der Vernunft, noch der Natur, noch dem Zwecke der Sittlichkeit.

Aber weit schwieriger wurde die Sache, wenn man nach dem Beweis ihrer Wirklichkeit frug. Ja es zeigte sich, daß ihre Wirklichkeit von keinem Menschen, selbst dem Augenzeugen nicht erwiesen werden könne; eben weil dazu eine vollendete Einsicht in die ganze Natur und den vollständigen Zweck der höchsten Weisheit gehörte.

Hiermit verschwindet alle Hoffnung, je einen apodiktischen Beweis für die Realität der Wunder erhalten zu können. Denn wenn man auch überzeugt ist, daß ein Zeuge die reine Wahrheit sage, so ist er doch hier nicht in dem Falle, daß er für die Sache entscheiden könne.

Hierzu kommt noch das spekulative und praktische Interesse der Vernunft. Beides erklärt sich, so weit es durch sich selbst gilt und Einfluß hat dahin, daß es den Wunderglauben nicht in seine Maxime aufnimmt. Die Spekulation geht auf Erklärung aus Naturgründen und bezielt eine vollendete Naturkenntniß. Das praktische Interesse geht auf ein durch Freiheit und Vernunft allein mögliches, ins Unendliche fortgehendes Bestreben nach sittlicher Vollkommenheit; schlägt jeden fremden Abbruch oder Eintrag, er geschehe durch Natur oder Wunder, großmüthig aus, und will auf eignen Füßen stehen oder fallen.

Dies ist das Resultat, welches sich durch die bisherige Betrachtung über das Wundersame überhaupt ergab. Jetzt wenden wir uns zum Christenthume, und wollen sehen, wie weit wir hier durch eine genaue Haltung an seinen Urkunden und gewissenhafte Abschätzung nach kritischen Grundsätzen kommen können.

Es frägt sich zuerst: finden wir einen bestimmten Begriff von den Wundern in den christlichen Urkunden? Wir müssen diese Frage mit Nein beantworten; denn wir finden nirgend bestimmt angezeigt, was die heilige Schrift eigentlich unter einem Wunder gedacht haben wolle; sondern es werden die

Ausdrücke (Wunder, Zeichen, Thaten, Werke) ohne weitere Erklärung gebraucht. Nun hatte man aber damals noch keinen festen Begriff von einem Wunder, sondern man dachte sich darunter auch etwas Großes, Seltenes, Ausserordentliches, ohne eben bestimmt dabei zu denken, ob dieses über die Kräfte der Natur gehe oder nicht.

Wenn also auch unsre Definition, die wir vom Wunder geben, an sich die richtige ist, so haben wir doch noch zu untersuchen, ob und in wie ferne sie auf die, uns unter dem Titel der Wunder überlieferten Begebenheiten paßt.

Der Zusatz, welchen Jesus macht Joh. 15, 24, wenn er sagt: „hätte ich nicht die Werke gethan, die kein Anderer gethan hat," scheint zwar eine nähere Bestimmung zu sein; allein, er deutet doch blos an, daß kein Anderer das vor ihm gethan habe; und es ist hier noch unbestimmt, was Christus meine, ob seine Wunderthaten insbesondere oder seine Handlungen überhaupt, denn auf beides kann es ganz gut bezogen werden. Alsdenn sagt er auch nur, daß es keiner vor ihm gethan habe; allein daraus folgt noch nicht und Christus selbst folgert es auch nicht, daß es keiner vor ihm habe thun können. Am allerwenigsten wird hier bestimmt, daß und ob seine Werke etwas über alle Kräfte der Na-

tur hinausreichendes gewesen seien. Ich sage, dieses folgt nicht daraus, um es stringent behaupten zu können, ob es gleich noch möglich bleibt, daß hier dieser Sinn unterliegen könne.

Jeßt denken wir uns unter einem Wunder im strengen Sinn eine Begebenheit in der Welt, deren Ursache an sich, mithin auch die Wirkungsgesetze derselben uns schlechterdings unbekannt sind; damals aber war auch jede unbegreifliche Erscheinung ein Wunder. Nun ist aber das Begreifliche sehr relativ, denn es richtet sich nach dem Maße der Einsichten des Begreifenden und da wird Vielen Vieles unbegreiflich gewesen sein, was uns jeßt ganz leicht zu erklären ist.

Man hat auch auf dieses Relative Rücksicht genommen, und daher die Wunder in besondere Klassen gebracht. Siehe Döderlein institutiones etc. Prolegom. cap. II. §. 9. obs. 4.

Erstlich: „solche, welche die Kräfte aller geschaffenen Wesen übersteigen."

Zweitens: „solche Wunder, welche die Kräfte der menschlichen Natur übersteigen."

Drittens: „zählt man auch solche Wunder, welche zwar der menschlichen Naturkraft überhaupt nicht zu hoch, jedoch aber eben

für denjenigen überschwenglich sein sollen, der sie verrichtet."

Allein alle diese Eintheilungen und Abstuffungen der Wunder beruhen auf keinem erweislichen Eintheilungsgrunde. Es kommt bei einem Wunder gar nicht darauf an, ob die Wirkung unserm Ermessen nach groß oder klein ist, ob sie etwa nur Gott allein, oder doch nur höhern als menschlichen Wesen, oder endlich zwar den Menschen überhaupt, aber doch nicht dem Individuum, durch welches es eben geschieht, möglich ist; sondern es kommt dabei auf die Form des Weltlaufs, mithin auf die Art an, wie die Wirkung geschieht, ob auf eine natürliche oder übernatürliche Weise; ob auf eine Art, die entweder (a priori) im reinen Verstande als Form der Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt bestimmt ist, oder doch durch Wahrnehmung als besonderes Gesetz derselben erkannt wird; oder aber auf eine Art, die weder zu den allgemeinen, noch besondern Gesetzen der empirischbedingten Natur paßt, mithin für uns durchaus unerforschlich ist.

Durch dergleichen, ohne rechtlichen Eintheilungsgrund unternommenen, Schichtungen der Wunder, kommen wir der Sache nicht näher und in Ansehung der, uns aus dem Alterthum berichte-

ten, Wunder, kann durch sie nichts erklärt werden; wir müssen uns also bloß an das halten, was geschehen ist; müssen es nach seiner begreiflichen oder unbegreiflichen Seite erwägen, und wenn sich denn eine Begebenheit nicht auf die allgemeinen und besondern Gesetze der sinnlichbedingten Natur zurückführen läßt, so mag sie als Wirkung klein oder groß scheinen; das ist hier völlig indifferent.

Da wird uns nun erzählt: daß Christus Kranke, Blinde, Lahme, Taube, Gichtische, Aussätzige und dergl. geheilt, daß er Tausende gespeist, daß er Erstorbene erweckt, daß er dem Wetter geboten, künftige Begebenheiten vorher gesagt, daß er einen über alles Beispiel erhabenen heiligen Wandel geführt, daß er sich aufgeopfert habe, u. s. w.

Alles, was wir jetzt hierbei thun können, ist dieses, daß wir die Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen aufsuchen, daß wir die Fakta zu erklären suchen, und wo wir dieses nicht können, ihre Unbegreiflichkeit für uns bekennen; daß wir ferner ihre Beziehung auf die Religion überhaupt ausmitteln und das festsetzen, was für uns von praktischer Wichtigkeit sein kann und soll.

Dabei müssen wir uns also aller Spitzfindigkeiten enthalten, nicht durch willkührliche Bestimmungen die Sachen noch dunkler machen. Zum Bei-

spiel, wenn man sagt: Christus habe gewisse Kräfte der Natur geändert; habe dem Wasser die Kraft des Weins, den wenigen Brodten die Kraft, Tausende zu sättigen, gegeben. Dies sind unnütze Zusätze, wodurch nichts klärer und verständlicher wird. Es heißt ja nur: daß in den Wasserkrügen Wein gewesen und daß bei so wenigen Brodten Tausende gesättigt worden und Niemand begriff, wie dieses zugegangen. Weiter wird nichts gesagt, und wenn man keine wirkliche Erklärungsgründe angeben kann, so muß man es lieber so lassen, wie es da steht. Siehe Döderlein institut. etc. Proleg. Cap. II. §. 11.

Wir fragen nun zuerst: können wir den Erzählungen der Freunde Jesu Glauben beimessen? Dieses hängt wieder von der doppelten Frage ab: konnten sie die Wahrheit sagen, und wollten sie sie sagen?

Man würde wider alle historische Gründe verstoßen, wenn man den Aposteln Christi Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit absprechen wollte. Ihr ganzes Leben vielmehr, so weit es uns bekannt geworden ist, zeugt von dem redlichsten Eifer, der Wahrheit und Tugend zu dienen und die Religion ihres Herrn grade in dem Geiste vorzutragen, als sie sie von ihm empfangen hatten, und seine Geschichte so zu über-

liefern, wie es ihrer Erfahrung und innigsten Ueberzeugung entsprach. Dieser Punkt ist in der That über alle Bedenklichkeit hinweg.

Schwieriger wird aber die Sache, wenn wir fragen, ob die Apostel auch in allen Dingen, welche die Religion und die Geschichte ihres Herrn betrafen, die Wahrheit sagen konnten?

Was das Wesen der Religion selbst betrift, so ist kein Zweifel, daß sie sie nicht vollständig begriffen und sich so zu eigen gemacht hätten, daß es ihnen in keinem Falle fehlen konnte. Hier hing alles in einem einigen Grundsatze zusammen und bezielte die Liebe gegen den Menschen, den Glauben an Gott und die Hoffnung einer Unsterblichkeit. In diesem Falle waren sie gegen allen Irrthum gesichert, sie wollten und konnten hier der Wahrheit stets getreu bleiben.

Allein, was nun die Geschichte anbetrift, was auf Thatsachen, Lehrmethode und Behandlungsart der Menschen in Beziehung steht, da treten ganz andere Schwierigkeiten ein. Hier muß Privat- und Weltklugheit mitrathen. Vorurtheil und Schwachheit haben öfters den Weg zur Wahrheit so verstrickt, daß man durch weite Umschweife zum Ziele einlenken muß. Christus und seine Apostel geben

uns dieses, wenn wir's nur merken wollen, deutlich genug zu verstehen.

Wir wollen annehmen, die uns unbegreiflichen Thaten Christi seien wirkliche Wunder gewesen; konnten die Apostel dieses wissen? Aus Einsicht in die Sache konnten sie dieses eben so wenig entscheiden, als wir zur jetzigen Zeit. Denn es gehörte ja auch für sie dazu, eine vollkommene Erkenntniß von allen Kräften und Gesetzen der Natur, von dem ganzen Plan der höchsten Weisheit und den Mitteln dazu. Daß aber die Apostel diese vollendete Erkenntniß nicht hatten, bezeugen sie ja selbst und halten ihr Wissen für Stückwerk.

Ganz vortrefflich und weit bescheidner benehmen sich auch die Freunde Christi hierbei, als manche unsrer spätern Dogmatiker. Jene sagen: Wir zeugen, was unsere Augen gesehen, unsere Ohren gehört und unsere Hände betastet haben, das ist, wir sagen, was wir erfahren haben.

Nach diesem eigenen Geständnisse haben wir ihre Berichte für nichts anders, als ehrliche Erzählungen dessen zu halten, wovon sie Augenzeugen gewesen waren. Sie lassen es also ganz dahin gestellt sein, wie sich das alles zugetragen habe, lassen sich auf keine Bestimmung der Begriffe und Erklä-

rung der Begebenheiten ein; behaupten weder die durchgängige Begreiflichkeit, noch die absolute Unbegreiflichkeit derselben; sondern berichten die Begebenheiten, wie sie sich ihrer unbefangenen Reflexion und gesunden Urtheilskraft dargestellt hatten, gestehen, was ihnen außerordentlich, unerforschlich und geheimnißvoll vorgekommen sei. Grade wie es ein ehrlicher Augenzeuge oder Benachrichtigter, wenn er die Pflichten eines Historikers erfüllen will, thun muß.

Keine weisere Parthei können auch die Nachkommen in diesen und allen zukünftigen Zeiten ergreifen. Es zu demonstriren, daß es keine Wunder gewesen seien, ist für uns ganz unmöglich, weil wir theils den Zeiten nicht nahe genug sind, theils auch, wenn wir ihnen nahe genug wären, doch nicht so viel Einsicht haben würden, als zu einem entscheidenden Urtheil in der Sache gehört. Aber auch evident darzuthun, daß es wirkliche Wunder gewesen, ist gleichfals unmöglich, weil dazu eine vollendete Erkenntniß der Natur und der moralischen Welt erforderlich ist. Wiederum, sehen wir auf die historischen Gründe, so ist alles für die Sache. Wir haben ehrliche Erzähler, die gewiß den besten Willen hatten, die Wahrheit zu sagen; wir haben unpartheiische Referenten, die gar nicht durch ihr Urtheil

vorgreifen, sondern unbefangen berichten, was ihre Augen gesehen und ihre Ohren gehört haben. Auch alles, was man gegen die historische Glaubwürdigkeit der Wunder vorgebracht hat, ist so schwach, daß es gegen die erprobte Ehrlichkeit der Apostel nicht Stich hält. Es läuft am Ende auf lauter Möglichkeiten hinaus, denen sich eben so viele Möglichkeiten entgegen stellen lassen. „Es läßt sich denken, wendet man ein, daß Christus geheime Künste und Geschicklichkeiten verstand; es kann sein, daß er mit unbekannten Vertrauten operirte; kann sein, daß dieses und jenes blos zum Aufsehn geschah"; aber wo ist der Beweis, daß es wirklich so war? Selbst die Juden rückten ihm dergleichen vor, aber warum konnten sie ihn denn nicht überführen?

Die Schlußfolge aus diesem ist: die historische Glaublichkeit der Wunder ist nicht umzustoßen; denn die Ehrlichkeit der Geschichtschreiber ist außer Zweifel. Sie erzählen, was sie gesehen haben, und überlassen das Weitere dem urtheilenden Leser. Sie bestimmen weder den Begriff des Wunders, noch lassen sie sich auf die Gründe der Möglichkeit desselben ein. Mehr kann man von einem unpartheiischen Referenten nicht erwarten. „Aber, sagt man, historische Ueberlieferung ist noch kein evidenter Be-

weis.“ Das müssen wir zugeben und geben es auch gerne zu.

Wenn nun aber die Sache mit den Wundern Christi vor dem Gerichtshofe der theoretischen Vernunft unentschieden bleibt, indem hier kein Mensch aus objektiver Einsicht verneinen und bejahen kann; wenn wir selbst das Uebergewicht, welches wir durch Reflexion (nach welcher wir wenigstens einige Begebenheiten nicht unter die Form der Naturgesetzmäßigkeit bringen können) und durch historische Gründe (die nicht umgestoßen werden können) über den Gegner erhielten, wiederum durch das, sich gegen alles Wundersame strebende, Interesse der spekulativen und praktischen Vernunft einzubüßen scheinen, indem wir sie weder zu Gründen der Erklärung noch zu Motiven der Sittlichkeit gebrauchen dürfen; so frägt es sich: wie haben wir uns zu verhalten, um durch die theoretische Zweifelhaftigkeit des Wundersamen keinen praktischen Nachtheil zu haben? Denn es ist doch von der äußersten Wichtigkeit, unser Verhalten zu bestimmen und die Sache der Religion selbst aufs sichere zu stellen.

Wir dürfen nur dem Interesse der Vernunft und der wesentlichen Bestimmung unsers Daseins nachsehen, um hierin nicht zu fehlen. Diesem zufolge

müssen wir also erstlich dem Interesse der spekulativen Vernunft nichts vergeben; welches darauf dringt, daß wir alles aus Natursachen zu erklären suchen, und einen unendlichen Fortschritt in der Naturkenntniß zur Absicht hat. Niemand kann diese wohlthätige Stimmung und die Absicht, warum sie der weise Schöpfer so tief in unsere Seele gelegt hat, verkennen. Denn da wir dazu mit da sind, daß wir uns der Natur bedienen, und eben durch die partiale Herrschaft, welche wir über sie ausüben, zugleich unsern sittlichen Werth erhöhen sollen; so kann dieses nicht anders geschehen, als wenn wir die Natur mit ihren Kräften und Gesetzen immer mehr erforschen und kennen lernen. Das spekulative Interesse gibt uns also in Hinsicht auf das Wundersame diese Weisung: daß wir unaufhörlich bestrebt sein sollen, so viel wir können, aus Naturkräften und Gesetzen zu erklären.

Wir betrachten also die Wunder als Naturbegebenheiten und suchen ihre Ursachen in der Natur, so weit wir sie finden können.

Ich sage, wir müssen die Wunder so ansehen, als wenn sie Naturbegebenheiten wären; ohne sie eben schon dadurch für solche zu erklären; weil uns nur in jenem Falle etwas für unsere Forschung übrig bleibt.

Diese Maxime in Ansehung der Wunder Christi ist auch dem Geiste der Religion und ihren Stiftern gar nicht zuwider. Die Apostel berichten die Fakta und gestehen ihre Unbegreiflichkeit; aber sie legen dadurch der Nachforschung keinen Damm, sondern überlassen es ihr, ob sie durch Naturkenntniß etwas erklären kann oder nicht.

Man muß es daher niemanden übel nehmen, wenn er es versucht, die erzählten Wunder durch Naturursachen zu erklären. Wie wenn jemand z. B. begreiflich zu machen sucht, wie Jesus zu der großen Einsicht in die Natur und die religiösen Schriften seines Volks gekommen sei. Wenn man z. B. nähere Nachricht von der Jugendgeschichte Jesu, seinen ersten Lehrern, Freunden, Umgang, Verhältnissen und dergleichen erhalten könnte, so würde dieses allerdings manches Dunkle mehr aufklären.

Gesetzt aber, wir könnten auch durch die Befolgung dieser Maxime zur Erklärung der Wunder der Vorwelt nicht viel beitragen, so ist doch die Bemühung selbst schon lobenswerth.

Wie es aber Niemand übel deuten muß, wenn Jemand die Wunder durch Naturforschung zu erklären sucht; eben so kann man es auch Keinem verargen, wenn er die Wunder Christi gradehin als solche annimmt. Denn wie lange ihre Möglichkeit

aus Naturkräften und Gesetzen nicht erwiesen ist, so lange bleibt ihnen auch noch der Titel des Wunderbaren offen. Nur muß derjenige, welcher die Wunder annimmt; diese sich so denken, daß die Natur dadurch nicht leidet, wie wir oben angegeben haben.

Ein andres Interesse der Vernunft ist zweitens dasjenige, welches sie für die Moralität bewirkt, und wodurch sie uns Achtung für das Sittengesetz einflößt. Diese Achtung wird so unbedingt gefordert, daß die Vernunft weder Reiz noch Hinderung gestatten, sondern allein durch sich selbst vollgültig und herrschend sein will.

Hierdurch werden wir angewiesen, uns gegen die Wunder so zu verhalten, daß sie, man mag sie nun bezweifeln oder anerkennen, doch an sich unsere Gesinnung nicht bestimmen dürfen; das heißt: wir dürfen darum gar nicht der Lehre und dem Beispiele Jesu folgen, weil er Wunder gethan hat, sondern wenn und weil sein Gesetz mit dem Gesetze der reinen Sittlichkeit harmonirt.

Daher dürfen wir auch niemals denken, daß uns auf eine willkürliche oder übernatürliche Art eine fromme Gesinnung oder ein Grad der Tugend beigebracht werden könne. Dieses streitet schnurgrade wider das Interesse der Sittlichkeit; welche durch alleinige Achtung gegen sich gelten will.

Diese Bemerkung, welche aus dem Wesen der Moralität abfließt, ist darum wichtig, weil wirklich mancher Christ in dem unchristlichen Wahn steht, als könne und wolle ihm Gott auf bloßes Bitten und Beten einen gewissen Grad von Heiligkeit und Gottgefälligkeit geben. Diese Leute verstehen in der That nicht, was sie bitten. Es heißt ungefähr eben so viel, als von Gott verlangen: er solle des Menschen ursprüngliche Anlagen zur Moralität umschaffen und alles das an uns selbst thun, wozu er uns Gebot und Kraft gegeben hat, daß wir es durch uns allein erstreben sollen und können.

Halten wir nun die beiden Forderungen des spekulativen und praktischen Vernunftinteresse an den Geist der Lehre Jesu, so finden wir, daß auch diese genau auf jene (Forderungen) gehalten haben will. Christus selbst sagt es mehr als einmal, daß nur derjenige sein ächter Jünger sei, welcher den Willen seines Vaters im Himmel thue, welcher Gott und die Menschen liebe, das ist, welcher sich durch ein selbstthätiges Bestreben seiner Pflicht unterziehe und sich dadurch allein einen Werth in den Augen Gottes zu geben bemüht sei.

* * *

Wenn man aber auch nicht aus objektiver Einsicht wissen kann, ob etwas ein Wunder sei oder nicht;

wenn das Wundersame selbst nicht in die Maxime Vernunft aufgenommen werden darf, mithin weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maaßregeln unsrer Handlungen zum Grunde gelegt werden soll, so bleibt doch dadurch, wie ich schon öfters bemerkt habe, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder unangefochten und es kommt darauf an; wie sich die Begebenheiten vor der reflektirenden Urtheilskraft vernehmen lassen.

Können sie nun erstlich nicht unter die allgemeinen und besondern Gesetze der Erfahrung gebracht werden, ja, ist auch nach allen Untersuchungen nicht einmal die entfernteste Vermuthung da, daß man je das Besondere und Individuelle derselben aus bloßen Naturkräften und Gesetzen werde erklären können, so bleibt der Vernunft nichts weiter übrig, als die Berufung auf eine übernatürliche Ursache und man würde ihr Gewalt anthun, wenn man lieber gar keinen Grund als einen intelligiblen zulassen wollte. Hieraus entspringt denn nicht ein Wissen, sondern ein problematisches Urtheilen, das wenigstens nicht widerlegt werden kann. Denn wer will beweisen, daß in der Welt nichts als bloße Erscheinung, keine Ursachen als bloß sinnlichbedingte und keine Gesetze als bloße Erfahrungsgesetze obwalten? Aus diesem Grunde blei-

ben denn auch die Wunder der Urgeschichte des Christenthums so lange möglich, bis der dreistverneinende Gegner ihren Ursprung aus den Naturgesetzen hinlänglich erwiesen hat.

Findet sich zweitens in der Reflexion nach moralischen Principien, daß die Begebenheiten eine unverkennbare Beziehung auf den sittlichen Zweck der Menschheit haben; wie denn dies nicht allein ausdrücklich erklärt wird, sondern auch jedem eignen Beobachter und Beurtheiler nicht entgehen kann; so kommt zu dem obigen bloß problematischen Urtheile noch ein Gewicht von anderer Art; nämlich die moralische Ansicht der Begebenheiten.

Hier ist nun nicht bloß die Frage: was ich mir, falls alle Versuche einer natürlichen Erklärung fehlschlagen, noch als Grund der Möglichkeit denken kann, sondern was ich, da alles, was ich begreiffe, durchaus auf die Gründung einer moralischen mithin auch religiösen Denkungsart angelegt ist; was ich also von dem zu halten habe, was ich nicht begreiffe und doch als Thatsache in nothwendigem Zusammenhange mit dem Ganzen, auf mich gerichteten, sittlichen Zwecke erblicke? Hier ist das, was als Endzweck der ganzen Begebenheit aufgestellt wird, auch durch sich selbst Pflicht für mich und gesetzt ich wollte die Geschichte aus

der Acht lassen, so darf ich doch den moralischen Wink derselben nicht verschmähen; zu dem äußern Anspruch an mein Gemüth gesellt sich die Sanktion einer innern Gesetzgebung; und nun frägt es sich: ob ich, nachdem die historische Glaubwürdigkeit der Begebenheiten nicht widerlegt ist; nachdem in der Beurtheilung nach Naturprincipien etwas Unerklärbares zurückbleibt; nachdem nichts, was geschehen ist, in einen Widerspruch mit dem moralischen Zwecke der Menschheit gebracht ist, alles aber ausdrücklich auf ihn gerichtet sein soll, ob ich es mit meinem Gewissen einigen kann, wenn ich mit dreister Stirn, die doch keine objektive Einsicht für sich hat, alle übernatürliche Konkurrenz ableugne oder nicht vielmehr ein Obwalten der Gottheit einräumen müsse; wovon mir dermalen nichts weiter als die moralische Deutung einleuchtet?

Es ist auch zu erwägen, ob und in in wie ferne die Wunder zur Bewahrheitung der christlichen Religion gehören. Mehrere Religionsgelehrte halten hierauf ganz vorzüglich und glauben sogar, daß die Wahrheit der christlichen Religion mit der Authenticität der Wunder steht und fällt. Allein wir können jemanden, welcher mit historischen Gründen und den Resultaten einer theoretischen und morali-

schen Reflexion nicht zufrieden ist, und demonstrative Beweise fordert, die wir nicht geben können; diesem können wir alle die von Christo erzählten Wunder vor der Hand problematisch lassen, und — die Wahrheit der Lehren besteht doch.

Es ist überhaupt schon widersinnig, daß etwas darum wahr oder falsch sein soll, weil etwas anderes geschieht. Wie, wenn einer Berge versetzte, um uns dadurch zu beweisen, daß zweimal zwei fünfe wären; würden wir dies letztere darum für richtig annehmen? Ich denke, nicht. Er würde uns zeigen, daß er Berge versetzen könnte, aber dadurch nicht beweisen, daß zweimal zwei fünfe wären.

Ob etwas wahr oder gut ist, das beruht auf seiner Uebereinstimmung mit den Principien des Wahren und Guten. Und wenn man zeigen will, daß die Lehre Christi Wahrheit habe und auf Tugend gehe, so muß man darthun, daß sie mit den Principien des Wahren und Guten harmonire. Nun ist aber die allgemeine Form der Vernunft der Grund des Wahren in Erkenntnissen und der Grund des Sittlichen in Handlungen, folglich gibt die Harmonie des Theoretischen und Praktischen in der Religion mit jener Form auch allein den Beweis für die Wahrheit derselben.

Es gilt noch heutiges Tages, was Jesus schon

ehemals den Juden mit dem gerechtesten Unwillen vorwarf: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so gläubet ihr nicht,"

Gesetzt also; Christus hätte durch Wunder seine Lehre wahr machen wollen, so würde er dadurch nicht allein etwas Inkonsequentes gethan, sondern auch seine Absicht ganz und gar verfehlt haben; vorausgesetzt, daß seine Reiligion nicht an sich Licht und Wahrheit gehabt hätte. Denn nichts wäre in diesem Falle seinen Feinden leichter gewesen, als ihn einer Unwahrheit zu zeihen, wenn er sie behauptet hätte. „Das Wort, spricht Christus Joh. 12, 48, das ich geredet habe, wird mich richten."

„Aber, frägt man, wozu dienten denn die Wunder, welche Christus that?"

Wir thun nicht besser, als wenn wir uns an dem halten, was die heilige Schrift deshalb ausdrücklich erklärt; (Siehe Morus — epitome theol. dogmat. S. 24 §. 22.)

Nirgends wird gesagt; Christus habe die Wunder gethan, um dadurch seine Lehre wahr zu machen, sondern um seine übernatürliche Auktorität und unmittelbare götttliche Sendung der Welt darzuthun und sich den

Weg zum Innern zu bahnen. So nennt der Apostel Petrus Jesum von Nazareth einen Mann von Gott, das ist, einen Mann, welcher von Gott gesandt war und welcher sich als einen solchen durch Thaten und Wunder bewiesen hatte. Lukas sagt, das Wort sei durch Zeichen bekräftigt, das ist, die Lehre habe durch Wunder Nachdruck und Ansehn erhalten.

Dieses stimmt auch mit der Absicht als Mittel sehr gut. Die lichte Wahrheit findet nicht immer und überall gleich gelehrige Herzen, am wenigsten bei dem zum Hören und Aufmerken noch ungeneigten Volke. Es ist daher nothwendig vorher seine Aufmerksamkeit zu regen.

„Aber, sagt man, das thun auch die Gaukler." Ganz richtig, allein die besten und unschuldigsten Mittel an sich können in der Hand eines Bösewichts oder Betrügers gemißbraucht werden. Sind die Mittel an sich erlaubt; so kommt es nur auf den Gebrauch an, welchen man davon macht und auf den Zweck, welchen man dadurch erreichen will. Nun war aber der Zweck Christi gewiß der edelste, folglich gibt eben dieser den von ihm gebrauchten Mitteln ihren Werth.*)

*) Das heißt: der edle Zweck Jesu, welcher aus allen seinen Unternehmungen, in so weit sie uns bekannt

„Aber, frägt man weiter, sind die Wunder zur Erreichung der Absichten Jesu auch wohl erlaubte Mittel?" Ueber diesen Punkt läßt sich viel sagen; allein das würde uns hier zu weit abführen. Es ist ausgemacht richtig, daß die Wahrheit an sich eigentlich durch keine äußere Gründe gewinnen will und kann. Es ist eben so wahr, daß die Tugend alle Motive außer sich selbst und ihrem innern Werthe verschmäht. Aber dieses alles gilt nur in der vollendeten Theorie und ist da anwendbar, wo das reine Licht der Wahrheit allein durchdringen und die reine Achtung gegen Tugend allein bewegen kann.

In der wirklichen Welt, soweit wir sie kennen, finden wir keine reine Intelligenzen, deren Vernunft durch bloße Spontaneität objektive Erkenntniß erzeugte, oder deren Wille durch sich selbst sittlich oder heilig wäre. Wir Menschen existiren zugleich als

---

sind, hervorleuchtet, ist uns auch Bürge dafür, daß er sich durchaus keiner an sich unerlaubten Mittel werde bedient haben. — Unerlaubte Mittel an sich sind solche, welche aus unsittlichen Maximen fließen; wer nun die Sittlichkeit selbst und auf ihr beruhende Religiosität zu seinem Endzweck macht, würde mit sich selbst streiten, wenn er unsittlich handelte, um sittlich zu handeln. —

sinnlichbedingte Wesen, und da die thierische Natur der Zeit nach die erste ist, welche sich entwickelt, so sprechen die sinnlichen Neigungen schon mit großer Macht, wenn die Vernunft und das moralische Gefühl erwacht. Der Mensch hat daher Hindernisse zu bekämpfen, Versuchungen zu bestehen und Begierden zu beherrschen. — Nun müssen wir zwar jene herrlichen Ideen der Vernunft nie aus den Augen verliehren; sie müssen das bleibende Regulativ aller unsrer Unternehmungen sein; allein, um sie unter Menschen, bey welchen sich natürliche Schwierigkeiten gegen die Obermacht derselben hervorthun, in Anwendung und Umlauf zu bringen, müssen wir auch auf die Wegräumung der Hindernisse Bedacht nehmen, müssen auf Zeit und Umstände und alles dasjenige reflektiren, was den Eingang der Wahrheit und Sittlichkeit erschwert oder erleichtern kann; und dies ist die Angelegenheit der Klugheit.

Ein weiser Lehrer der Menschheit daher, wie Jesus war, wird, eben weil er himmlische Weisheit auf Erden und unter Menschen, die durch Finsterniß und Verderbtheit gehalten wurden, einführen und machthabend machen wollte, auch auf die Mittel haben sehen müssen, deren er sich als Zwischenursachen zur Beförderung seines Endzwecks bedienen mußte und durfte. Wenn nun die Mittel nur

an sich erlaubt waren, wenn er sich nur keines eitlen Betrugs, keiner absichtlichen Täuschung schuldig machte; (und Niemand konnte ihn ja einer Sünde zeihen) so kann der Gebrauch derselben auch nicht in gegründeten Anspruch genommen werden. (Denn die Hypothese, daß bei den Wundern des Christenthums eine absichtliche Täuschung zum Grunde gelegen habe, ist die aller folgewidrigste, weil sie der Heiligkeit Gottes und dem moralischen Charakter Jesu grade widerspricht.)

Wir sind aber zu weit von jenen Zeiten entfernt, um entscheiden zu können, welcher Mittel sich Christus hätte bedienen sollen oder nicht. Da wir aber sehen, daß er die edelste Absicht von der Welt hatte, da wir in so vielen Stücken seine Weisheit erkennen und bewundern, so können wir es auch seiner Einsicht und Denkungsart zutrauen, daß er auch da, wo wir nicht alles mehr zu ergründen wissen, seiner Würde und Weisheit gemäß gehandelt haben werde.

Man findet in dem ganzen Benehmen Jesu Rechtschaffenheit und ein unbegrenztes Wohlwollen, in seinen Lehren Licht und Wahrheit und in seinem Vortrage Würde und Kraft; aber es be-

fremdet mich, daß man auf seine Privat- und Welt-Klugheit so wenig Rücksicht nimmt. Ich erstaune oft, wenn ich ihn in verwickelten Situationen erblicke, mit wie vieler Gewandheit des Geistes und Klugheit des Lebens er sich zu benehmen weiß. Man sollte auch von dieser Seite sein Leben und seine Handlungen betrachten und man würde sich reichlich belohnt finden. Er war es ganz, was er auch uns anräth, das wir sein sollen, „klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben."

Rekapitulation.

1) Die Wunder sind logisch- physisch- und ethisch-möglich; aber

2) ihre Wirklichkeit ist weder zu erweisen, noch zu widerlegen.

3) Sie haben historische Glaubwürdigkeit; so weit diese darauf beruht, daß der Geschichtschreiber das, was er hört und sieht, ehrlich erzählt. Aber

4) das spekulative und praktische Interesse der Vernunft ist wider sie, jenes will sie nicht als Erklärungsgründe der Begebenheiten, dieses nicht als Bewegungsgründe des Willens (zur Moralität) zulassen.

5) Bleibt also nur das Interesse der Vernunft unversehrt, und gewisse Begebenheiten können in der Reflexion nach Naturprincipien nicht erklärt werden, stehen aber in der Beurtheilung nach sittlichen Principien mit dem Endzweck der Welt in unverkennbaren Zusammenhang, so findet ein Glaube an sie statt. Allein

6) sie machen, wenn sie geschehen sind, nichts wahr.

7) Sie betreffen blos die Person, erregen ihr Aufmerksamkeit, geben ihr Ansehn, verschaffen ihr Eingang. Sie sind Zeichen, Bezeugungen, Erweisungen persönlicher Größe; geben dem Vortrage der Wahrheit ein äußeres Gewicht und vertreten, durch Vertrauen auf die Person, die Stelle der Gründe zur Ueberzeugung; wenn und wohin die innere Kraft der Wahrheit noch nicht dringen kann.

8) Im Alterthum gehörten die Wunder zum Genius der Zeiten; alles Große und Wichtige geschah durch mitfolgende Zeichen (Mark. 16, 20.), sie gehörten zu dem öffentlichen Charakter eines Weltlehres und Religionsstifters.

9) Wunder mußte Christus thun, wenn er damals seine Absichten erreichen wollte.

10) Indessen gehören die Wunder nicht zum We-

sen der Religion, am wenigsten zum Wesen der christlichen Religion; denn diese beruht auf innern und unzerstörbaren Gründen.

11) Christus selbst legt den Wundern keinen andern als einen seine Lehre (nicht bewahrheitenden, sondern) bekräftigenden Werth bei; beruft sich besonders auf die Wohlthätigkeit seiner Wunder und will sich dadurch als einen von Gott gesandten und unter Menschen bewehrten Mann darstellen Apost. Gesch. 2, 12.

12) Er tadelt selbst die Wundersucht und verweist denjenigen ihren Unglauben; welche ihm nicht anders als durch Wunderthaten Beifall geben wollten.

13) Ja die Apostel stellen sie als etwas Unwesentliches und Vergängliches vor und behaupten nur von der Liebe, dem Glauben und der Hoffnung, daß sie der christlichen Religion wesentlich angehören und immerdar bleiben.

Wir also, für die es keine Wunder mehr gibt, denen sie keine Gründe des Fürwahrhaltens und keine Motive zur Sittlichkeit sein können und sollen, trauen der Lehre Jesu wegen ihrer innern Güte und Vortrefflichkeit; vertrauen, wie Jesus, Gott unserm Vater; lieben, wie Jesus, unsern Nächsten und hoffen, wie er, die Unsterblichkeit unsrer Person.

H.

Von der Weissagung.

Die Weissagungen gehören als besondere Arten zu den Wundern überhaupt. Sie machen aber gleichfalls nichts eigenthümliches, weder in der jüdischen noch christlichen Religion, aus, sondern alle alte Völker rühmen sich derselben. Sie sind auch, gleich den Wunderthaten überhaupt, nicht zu erweisen, denn alle, sich auf sie beziehende, Geschichten liegen zu weit entfernt von uns, als daß wir mit gründlicher Einsicht darüber urtheilen könnten.

Wir lassen die Weissagungen der jüdischen Propheten dahin gestellt sein. Nur so viel bemerken wir, daß es auch nicht eine einzige unter ihnen gibt, von deren Realität wir uns jezt hinlänglich überzeugen könnten. Es mag sein, daß es unter ihnen Leute gegeben hat, welche die künftigen Begebenheiten des Volks vorhersagen konnten; allein aus den uns vorliegenden Weissagungen ist dergleichen nicht zu ersehen. Sie halten sich im Allgemeinen, reden im feierlichen Tone, treten als Herolden der Gottheit auf und kleiden ihre Reden mit dichterischem Schmucke.

Befrägt man hierüber das Kostum des Alterthums und besonders des Orients; so ist es demsel-

den ganz angemessen. Es war Sitte des Alterthums, in dichterischer Sprache und weissagendem Tone zu reden. Es war der Politik und Menschenkenntniß sehr angemessen, alles im Namen der Götter, des Jehova der Aegyptier, des Jehova der Juden, zu verkündigen oder zu thun. Denn nur dadurch fand man Eingang bei einem für das kalte Räsonnement noch unempfänglichen Volke.

Hierzu kommt noch, daß wir nicht die Verfasser der jüdischen Weissagungen, mit Gewißheit gar keine und mit schwacher Wahrscheinlichkeit nur sehr wenige kennen.

Noch ungewisser sind wir in der Zeitbestimmung; wenn eher die Gedichte geschrieben sind oder nicht. Ob vor dem Zeitpunkt desjenigen, was sie beschrieben, oder nach demselben. Denn es ist ja bekannt, daß man auch von vergangenen Dingen in der Dichtersprache wie von zukünftigen zu reden pflegte.

Alsdenn sind die Stücke so unter einander geworfen, daß man nicht einmal mit Gewißheit weiß, welches vor, welches nach, welches zusammen, welches abgesondert gestellt werden muß. Was selbst die besten Ausleger jener alten Weissagungen hier thun, beruht auf mehr oder minder glücklichen Muthmaßungen.

Ohne nun eben den Fleiß und Scharfsinn derjenigen Männer zu verschmähen, welche sich mit der Erklärung jüdischer Gedichte beschäftigt haben; müssen wir doch frei gestehen, daß wir in Rücksicht der Frage: ob es wirkliche Weissagungen unter den Juden gegeben habe oder nicht? noch in gänzlicher Ungewißheit schweben. Vielmehr hat es sich gezeigt: daß mehrere, oft auf ganz entfernte Zeiten gezogene Dichtungen, auf ihnen ganz nahe liegende Umstände und Personen passen; folglich von uns auch mit mehrerer Befugniß dahin gedeutet werden.

Ich sage es ungern, aber es ist doch wahr, daß der ehemals und noch jetzt unter den Juden so sehr herrschende, wirklich egoistische Partikularismus, ganz ohne Verschulden und wider die Absicht Jesu und seiner Apostel, doch ins Christenthum übergegangen, und sich nicht allein bei der römischen, sondern auch zum Theil noch bei der protestantischen Kirche erhalten hat. Man will alles auf ein Völkchen konzentriren; in der Geschichte desselben die Fata aller Nationen der Erde befassen. — Ein in der That eben so einseitiger als stolzer Dünkel; welcher sich bei den Juden durch die Zertrümmerung ihrer politischen Existenz doch schon längst sollte verlohren haben und dem Geiste des Christen-

thums

thums schnurgrade zuwider ist. Gleich als wenn Gott ehemals nur ein Gott der Juden und nun nur ein Gott der Christen wäre; da er doch auch ein Gott der Heiden ist; und seine Sonne über Gerechte und Ungerechte, über Juden und Nichtjuden, über Christen und Nichtchristen, scheinen läßt.

Bei diesem großen Mangel der Bekanntschaft mit den alten Dichtungen der Juden müssen wir es also ganz dahin gestellt sein lassen, ob ihre Weissagungen bloße mit der Politik und dem Genius der Zeiten passende Einkleidungen vergangener, gegenwärtiger oder leicht abzusehender Thatsachen, Lehren oder Wahrheiten, oder aber ob sie durch übernatürliche Eingebung verkündigte Dinge enthalten.

Wir haben nun noch zu erwägen, ob und in wie ferne Christus geweissaget habe oder ein Prophet gewesen sei.

Da Christus unter Juden gebohren und erzogen war, mit Juden umzugehen und zu leben und Juden zuerst zu belehren und zu bessern hatte, so verstand es sich von selbst, daß er sich solcher Mittel bedienen mußte, welche zu seiner Absicht wirksam und von Gewicht sein konnten.

Er mußte sich also zu ihren Vorurtheilen und Gewohnheiten, Denkungsart und Sitten herablassen.

Da nun die Schriften Mosis und der Propheten bei ihnen in so hohem Ansehn standen, auch in ihnen wirklich viel Gutes und Erbauliches enthalten war, so würde es ganz unschicklich gewesen sein, wenn sie Christus hätte herabsetzen und so urplötzlich verdrängen wollen.

Er that also, was ein wahrer Weiser zu allen Zeiten zu thun hat; er bequemte sich zu dem Genius der Zeit und lenkte denselben auf das Bessere. Er führte die Juden auf die votreffliche Sittenlehre, welche hin und wieder in demselben gegeben wird; er gab ihnen von den öfters sehr todten Satzungen eine lebendige Deutung und legte ihnen einen moralischen Sinn unter; er verdrängte die lästigen Beimischungen jüdischer Grübler und bigotter Phantasten, führte ihnen die besungenen Schicksale, Uebel und Bestrafungen der Nation zu Gemüthe, deutete die im weissagenden Tone gefaßten Belehrungen auf sie, ihnen zur Warnung und ihnen zum Trost: lenkte endlich ihre Erwartungen eines Erretters, welchen sie, wie jeder Bedrängte, so sehnlich wünschten, und wozu sie Spuren der Verheissung in den Propheten suchten, auf sich und stellte sich so als ihren einzigen und ächten Heiland dar.

Dieses ist grade und unmittelbar aus dem genommen, was Christus lehrte und that. Und wer erkennt nicht hierin die Meisterhand eines eben so

weltklugen als menschenfreundlichen Weisen der Welt! Freilich wurde Jesus von den Juden nicht allgemein für denjenigen aufgenommen, für welchen er sich ankündigte; allein es war auch weit gefehlt, daß er alle chimärische Erwartungen des Pöbels und die herrschsüchtigen Projekte der Großen hätte erfüllen können und wollen. So viel halte ich indessen für wahrscheinlich, daß, wenn die Juden den Weisungen Jesu gefolgt wären, ihr Staat seiner gänzlichen Zertrümmerung würde entkommen sein.

Ob indessen gleich der Erfolg nicht den wohlthätigen Absichten Christi ganz entsprach, so leuchtet doch deutlich hervor, daß er den Juden alles das sein wollte, was ihnen Moses und die Propheten gewesen waren — ihr Erretter, Rathgeber und Führer. In dieser Hinsicht nennt er sich ihren König und Propheten. Denn es ist bekannt, daß die Propheten nicht bloße Vorhersager, sondern daß sie öffentliche Staatsdiener waren, welche an der Regierung Theil nahmen, das Interesse der Politik mit der Religion verbanden und öfters aus edlem Patriotismus lehrten und lenkten, ermahnten und drohten.

Aber Christus zeigte sich auch noch von einer andern Seite als einen Propheten, nämlich durch wirkliche Weissagung. Er verkündigte den Juden den ihrem Staate bevorstehenden Umsturz auf eine

eben so theilnehmende als umständliche Weise. Ob er dieses aus natürlichen Ursachen vorher sah oder aber, ob er es aus übernatürlicher Eingebung weissagte, bestimmt er selbst nicht. Nur die zukünftige Begebenheit zeigt er an. So viel ist indessen gewiß, daß der jüdische Staat damals in der größten Gährung war; die Nekkereien mit den römischen Beamten, wie auch der vielen einheimischen Partheien unter einander nahmen immer mehr überhand und die unbesonnene Hartnäckigkeit der Juden fing an die Römer zu ermüden.

Wenn man nun bedenkt, daß Christus die Halsstarrigkeit der Juden, ihre eben so tollkühne Unbiegsamkeit als niedrige Feigheit kannte, wenn er bei den im Innern sich entgegen strebenden Partheien die Unmöglichkeit einer vernünftigen Rückkehr zur innern Eintracht und äußern Unterwerfung sah, wenn er wußte, daß es den Römern nicht unbekannt sein konnte, wie die Juden nur immer auf Revolte bedacht waren, wie ihr Herz nach einem günstigen Zeitpunkte der Rebellion gierte, wie sie sie durch die allerschändlichsten Mittel auszuführen bereit waren, so konnte auch Jesus die nothgedrungenen Maaßregeln der Römer gegen ein so inkorrigibles Volk leicht vorhersehen. Denn man hatte ja die Beispiele von Karthago, Korinth und vielen andern Staa-

ten vor sich und die Beschlüsse des römischen Senats in solchen Fällen, wie auch die Art ihrer Ausführung waren allgemein bekannt. Allein ob es gleich eben nicht ganz unmöglich war, bei der feigen Widersetzlichkeit der Juden und der notorischen Strenge der Römer, bei dem unbiegsamen Trotz der Juden und den harten Maximen ihrer Beherrscher, es abzusehen, daß binnen einem Menschenalter die gänzliche Zertrümmerung des jüdischen Staats erfolgen würde; denn länger konnte er sich bei seiner innern Zerrüttung durch Bürgerpartheien und bei der immer mehr andringenden Schärfe der Römer wohl nicht halten; ungeachtet dieser lautsprechenden Umstände ist und bleibt es doch sehr merkwürdig, daß Christus es mit solcher Zuverläßigkeit vorhersagte und dabei so gerührt war, als wären ihm alle die jämmerlichen Auftritte im Geiste vergegenwärtigt gewesen. Ich sage: es scheint mir sehr möglich, dieses traurige Ende der politischen Existenz des Hauses Jakobs auf ein Menschenalter vorherzusehen, aber merkwürdig bleibt es mir immer, wie es Christus mit so großer Theilnehmung weissagte und ich getraue es mir nicht, hier bloß etwas Gewöhnliches vorauszusetzen. Indessen sind wir zu weit entfernt von jenen Zeiten, als daß wir hier mehr als muthmaßen könnten. Sollten z. B. nicht

einige weisere Juden durch Länder- und Völkerkunde und insbesondere durch eine Korrespondenz mit ihren zu Rom wohnenden Freunden von dem unterrichtet gewesen sein, was der Senat für Beschlüsse in Ansehung des jüdischen Staats gefaßt hatte, welche nur auf gelegenheitliche Ausführung warteten und welche sich wiederum wohl so berechnen ließ, daß man sie auf ein Menschenalter bestimmen konnte?

Auf die nähern Umstände, welche Christus berührt, kommt es nicht so sehr an, denn sie mußten bei einer stürmenden Eroberung unausbleiblich vorkommen; z. B. Belagerung, Aengstigung, des Tempels Zerstörung. Der Tempel mit seinen Angebäuden und der Platz, worauf er stand, war selbst ein festes Fort bei der Stadt, mußte folglich erobert und, wie es Kriegesgebrauch ist, durch Feuer und Schwerdt zerstört werden.

Uebrigens ist die Rede Christi ganz im Tone älterer Weissagungen.

Die Verkündigung seiner Leiden und seines Todes zeugt sowohl von fester Entschlossenheit als prophetischer Weissagung. Es kam hier auch auf ihn selbst an, daß seine Weissagung in Erfüllung gieng. Denn wenn er bei seinem Werke beharrte und sich seinen Feinden in die Hände lieferte; wenn er von seinen Behauptungen nichts zurücknahm; so

war ihm auch nichts sicherer als seine Hinrichtung. Diese war überdies schon im hohen Rathe der Juden beschlossen, und man dachte bloß darauf, seiner bei einer guten Gelegenheit habhaft zu werden. „Es ist besser, dachten sie, daß Einer umkomme, als daß alles verlohren gehe; lassen wir ihm sein Wesen, so kommen wir um Land und Leute."

Aber ganz unerklärbar bleibt es uns doch immer, wie es Christus wissen konnte, daß er am dritten Tage wieder aufleben würde. Es sind dies Thatsachen, von denen wir selbst zu weit entfernt sind, um darüber mit Einsicht urtheilen zu können. Wenn es nicht evident erwiesen werden kann, daß dieses alles auf eine natürliche Art zugegangen sei, so bleibt der Titel eines Wunders für diese Begebenheit immer der angemessenste.

Jedoch bleibt es bei diesem allen nicht allein erlaubt, sondern es ist auch für uns ein wesentlicher Beruf, auch in diesen Stücken auf Erklärung auszugehen und zum wenigsten zu versuchen, ob man sich die Sache begreiflich machen könne.

I.

Von der Eingebung.

Es ist eine bekannte und, je weiter man ins Alterthum zurück geht, desto gewöhnlichere Sitte der Völker, alles, was geschieht und jeden aufsteigen-

den Gedanken, der Einwirkung höherer Wesen zu-zuschreiben. Besonders aber finden wir dieses bei großen Ereignissen, wichtigen Vorhaben, neuen Erfindungen in der Kunst und Wissenschaft.

Diese Denkungsart war so allgemein, daß man nicht allein jedes wichtige Ereigniß dem Einfluß der Gottheit zuschrieb, sondern sie auch bei jedem großen Vorhaben um Beistand anflehete. Eine Sitte, welche in der menschlichen Seele sehr tief gegründet ist und auf der von der Vernunft selbst erzeugten Idee von höhern und einem höchsten Wesen beruht, und durch das Gefühl unsrer eignen natürlichen Schwäche und Abhängigkeit neue Stärke bekommt.

Die ehemals so allgemeine Berufung auf den Einfluß höherer Wesen hat zwar mit der Zeit nachgelassen; indessen bei den Dichtern findet sie noch jetzt statt und diese leiten ihre Begeisterung so wohl als auch die Darreichung des Gegenstandes und dessen Ausführung noch immer von dem Beistande einer Muse ab.

Wir müssen also von dieser bei allen alten Völkern üblichen Sitte ausgehen, wenn wir uns einen richtigen Begriff von der sowohl in jüdischen als christlichen Urschriften erwähnten Eingebung machen wollen. Denn wenn es nun einmal Sitte der Vor-

welt war, alles auf die Gottheit zu beziehen; wenn diese Denkungsart selbst auf bewährten, obgleich nicht immer und von Allen gleich deutlich vorgestellten, Vernunftideen beruhte und sich mit der Sprache aufs innigste vereinigt hatte, so mußten selbst diejenigen, welche über diesen Punkt bestimmtere und richtigere Begriffe hatten, um nicht anzustoßen, und um sich Eingang zu verschaffen, schon die gewohnte Sprache reden und sich der gangbaren Einkleidung bedienen.

Aus diesen Gründen sprachen die jüdischen Propheten und Weisen, auf Befehl und aus Eingebung ihres Jehova's, die heidnischen Weisen durch himmlische Erleuchtung und Orakel; selbst der helle und weise Sokrates opferte den Göttern und schrieb seine Weisheit einem höhern Genius zu.

So mußten auch Christus und seine Apostel die Sprache der Welt reden, mußten sich in die gangbaren Vorstellungen der Menschen schicken und dieses um so eher, je unschuldiger sie waren. Genug aber war's für die Vollkommenen (Einsichtsvollern), daß ihnen gesagt wurde: es sollten alle diese Dinge, alle Wunder und Weissagung, alle Gaben und Eingebung aufhören und nichts bleiben als Glaube, Liebe und Hoffnung.

Daß aber diese Deduktion der Eingebung nicht

aus der Luft gegriffen, sondern sie ihre völlige Richtigkeit habe, davon können wir uns durch nicht undeutliche Winke der heiligen Schrift selbst überzeugen.

Es erhellet offenbar aus Hiob 32, 8: Erstlich, daß der Ausdruck einer obern Einwirkung oder Anhauchung nur Sprache der Zeiten sei, und zweitens, daß darunter nichts als natürliche Belehrung durch den in uns wohnenden Geist (durch die forschende und handelnde Vernunft) verstanden werde. Es heißt dort: „der Geist ist in den Leuten und der Odem (Anhauch) des Allmächtigen macht sie verständig." So spricht Elihu und will damit sagen: Es komme nicht auf Alter und Jahre an, sondern auf den Geist in dem Menschen, ob der Mensch verständig sei oder nicht. Diesen Geist nennt er nun auch den Anhauch des Allmächtigen und behauptet, daß dieser Anhauch weise mache. Das heißt nun nichts anders, als: Es kommt nicht auf Jahre und Alter an, sondern auf Talente und Ausbildung des Geistes (welchen uns der Odem des Allmächtigen gleichsam eingehaucht hat), ob wir verständig über eine Sache urtheilen können oder nicht.

Man muß hier beiläufig bemerken, daß die Philosophie der Alten noch nicht den gereinigten Be-

griff von der Seele (als einer Denkkraft) hatte; sondern sie stellte sich den Geist als eine feine Materie, etwa wie die Luft oder den Aether, vor; daher er denn auch eingeblasen, eingehaucht werden konnte. Ueberhaupt liefen die Bedeutungen der Wörter, Odem, Leben und Geist bei ihnen noch durch einander und sind in den alten Schriften sehr oft gleichbedeutend.

Daß nun Anhauch des Allmächtigen hier nichts weiter bedeute als die natürliche Geisteskraft des Menschen, zeigt sich offenbar dadurch, daß Elihu weiter sagt: „darum will ich auch reden. Höre mir zu! ich will meine Kunst (Geschicklichkeit, Geistestalente, Urtheilskraft, Weisheit u. s. w.) auch sehen lassen. Mein Herz (Geist, Anhauch des Allmächtigen) soll recht reden und meine Lippen sollen den reinen Verstand sagen, so wie mich der Geist Gottes gemacht und der Odem des Allmächtigen mir das Leben gegeben hat."

Man findet in dieser Stelle alles das bestätigt, was ich vorher gesagt habe.

Erstlich, daß alles auf Gott bezogen wird, was geschieht und was der Mensch denkt und thut, ohne an eine Scheidewand des Natürlichen und Uebernatürlichen zu denken.

Zweitens, daß die Bedeutung der Wörter: Odem, Leben und Geist, so wie Kunst, reiner Verstand und göttlicher Anhauch in einander laufen und synonimisch sind. Daß man also

Drittens die bloßen Worte nicht pressen, sondern sie nach der Denkungsart und dem Sprachgebrauch der Zeiten erklären müsse.

Uebrigens ist diese Vorstellungsart des Alterthums auch nicht ganz inkonsequent. Man dachte sich den Schöpfer als einen Geist (ein feines, ätherisches Wesen), seine Kraft als einen Hauch oder Odem des Allmächtigen. Hierdurch hatte er die Menschen geschaffen, ihnen gleichfalls einen Odem eingehaucht, Leben und Geist gegeben. Alles, was nun der Mensch kraft seines ihm eingehauchten Geistes that, das that er durch die ihm mitgetheilte Kraft Gottes, und wiederum, was er durch diese ihm mitgetheilte Kraft that, war aus dem Einhauch Gottes, war gut und recht. Daher ward alles Gute und Gerechte, was der Mensch that, zugleich auf Gott bezogen und der Mensch that es mit Gott oder Gott mit ihm. Gute Gedanken, kluge Rathschläge, weise Lehren, hohe Wissenschaft kommen aus dem Geiste, dem Anhauch des Allmächtigen und sie sind anzusehen als Dinge, die der Mensch aus

höherer Einwirkung hervorbringt, sie sind ein Abglanz der Göttlichkeit in dem Menschen, des göttlichen in dem Menschen mächtigen Geistes u. s. w.

So flossen die Ausdrücke immer zusammen und es war gleichbedeutend, ob man aus dem Herzen, dem Geiste, dem reinen Verstande oder aus der Einwirkung, dem Anhauch des Allmächtigen sprach. Aber es war nicht immer gleich gültig und wirksam, wenn der Genius der Zeiten und die Denkungsart des Volks auf den letztern Ausdruck mehr Gewicht legte und sich die Sache auch so vorstellte, daß dergleichen weise Aussprüche, Ermahnungen, Drohungen, Eröffnungen, Gebote u. s. w. von einem höhern Einflusse kommen müßten. Um so mehr, da jener allgemeinen Beziehung eine wohlgegründete Deutung gegeben werden kann und es am Ende doch immer eine wichtige Lehre bleibt, die man nie aus dem Herzen verlieren muß: Daß alle gute und alle vollkommene Gaben von oben herab kommen, von dem Vater des Lichts.

Grade jene Vermischung der Ausdrücke und Zusammenfließung der Vorstellung des Geistigen mit dem Göttlichen finden wir auch in den Schriften des neuen Testaments. Aber auch aus eben den Gründen, wie im alten Testamente und in andern

heiligen Urschriften der alten Völker, werden die erhabenern Ausdrücke am häufigsten gebraucht.

Ich müßte fast das ganze neue Testament abschreiben, wenn ich diese Behauptung durch alle mir zu Gebote stehende Belege darthun wollte. Denn es fällt einem jeden Leser in die Augen, daß z. B. bei Paulus Vernunft, Gemüth, Geist des Menschen, Gewissen, sehr oft gleichbedeutende Worte sind mit: Geist Gottes, göttlicher Geist, heiliger Geist, Geist Jesu, Sinn Jesu und dergleichen. Siehe die Kritik der Rel. insbesondere das Kap. über die Harmonie der christlichen Lehre mit der Religionskritik.

Es ist also gar keinem Zweifel unterworfen, daß die christliche Lehre auf Gott bezogen und wie durch seinen Geist oder Anhauch gegeben vorgestellt wird. Allein es kommt darauf an, wie diese Sprache, welche Christus und seine Apostel führen, zu erklären und zu verstehen sei. Nun ist es aber evident, daß im alten Testament, wie im Hiob 32, 8. der Anhauch Gottes und der reine Verstand Synonima sind; es ist ferner zuverläßig, daß im neuen Testamente der inwendige Mensch (der menschliche Geist, das Herz, Gewissen), Sinn Christi und Geist Gottes in gleicher Bedeutung vorkommen; es frägt sich also, ob wir Gründe haben, dennoch einen

höhern Sinn der Theopneustie anzunehmen? So scheint der Apostel Petrus (2. Brief 1, 0.) die Sache näher zu bestimmen; allein wir müssen nur den Zusammenhang zu Rathe ziehen. Er empfiehlt (V. 19) das alte Testament, besonders die Schriften Mosis und der Propheten. „Ihr thut wohl, spricht er, daß ihr darauf achtet; denn es ist ein Licht in einem dunkeln Ort, das ist, (will er sagen,) ein zwar schwaches, aber doch einiges Licht. Und dieses ist auch so lange gut, bis der Morgenstern aufbricht, das ist, bis ihr zum vollkommnen Lichte der Lehre Jesu kommt. So lange nämlich, als ihr noch keine Kenntniß von der hellen Wahrheit Jesu habt, ist das prophetische Wort für euch noch immer gut; denn ihr müßt vor allen Dingen wissen (V. 20), daß alle Weissagung der Schrift, (das prophetische Wort: hieß es V. 19) das ist, daß die Lehre jener großen Propheten gar nicht von eigner Deutung (gar nicht von beliebiger Erklärung) ist; denn es ist nie eine Weissagung (prophetische Belehrung) aus blos menschlicher Willkühr hervorgebracht, sondern die heiligen Männer redeten immer aus dem Antriebe des heiligen Geistes."

Daß Weissagung hier so viel als Belehrung überhaupt sei, fällt in die Augen. Nun behauptet der Apostel folgende Punkte:

1) die Lehren der Propheten sind für euch (für die Juden, die sich neuerdings zum Christenthume gewendet hatten) noch immer von einigem Werthe; aber sie sind

2) nur eine schwache Belehrung, — gleichen einem schimmernden Lichte in einem dunklen Orte. Darum sind sie euch

3) nur so lange wichtig, bis ihr eine vollendete Erkenntniß der christlichen Lehre erhalten habt.

Daß aber jene prophetische Belehrung brauchbar sei, beweist der Apostel dadurch, daß sie nicht von willkührlicher Auslegung ist. Es seien überhaupt gar keine beliebige Willenserklärungen, sondern Belehrungen, wozu sie der heilige Geist angetrieben habe.

Der Antrieb des heiligen Geistes steht hier der eignen Deutung und bloßen Willkühr entgegen.

Nun kommt es darauf an, ob der Apostel unter dem Antriebe des heiligen Geistes eine übernatürliche Eingebung oder aber eine der Heiligkeit des Herzens und Frömmigkeit des Gewissens gemäße Belehrung verstehe. Er selbst, der Apostel, entscheidet hier nicht und folglich bleiben beide Erklärungsarten fürs erste möglich. Wenn sich nun aber eine natürliche Erklärungsart findet, die eben

so

so fruchtbar ist, als jede andere, so hat man wohl keinen Anstand mehr, jene zu wählen, zumal, da doch die Sache immer dieselbe bleibt. Gott ist ja der Urheber alles Guten, folglich auch der natürlichen Anlagen in dem Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Beherzigung der Frömmigkeit. Es bleibt am Ende immer die Sache Gottes, wenn jene Propheten auch blos aus vernünftiger Einsicht und herzlicher Ehrfurcht für das Gute ein Wort der Ermahnung und des Trostes redeten und schrieben.

Indem wir aber der wohlgegründeten Maxime unsrer Vernunft folgen, und uns bemühen, so viel, als wir können, aus bloßen Naturgesetzen zu erklären; so wollen wir dadurch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Inspiration im strengsten Sinne nicht bestreiten; denn wer könnte so etwas, ohne die Schranken unsers Erkenntnißvermögens zu übersliegen, unternehmen. Denn da wir überhaupt eine Mitwirkung Gottes zum moralischen Endzweck der Welt zulassen müssen: so steht es nicht bei uns, die Form zu bestimmen, in welcher es durchaus geschehen müsse oder immer geschehen sei. Nur so viel behaupten wir, daß die Berufung auf eine göttliche Assistenz in einer übernatürlichen Form nur denn statt findet, wenn alle Möglichkeit, daß

sie nach einer natürlichen Form erfolgt sei, vor uns verschwindet.

Aber, wenn der seel. Döderlein beweisen will, daß die Propheten, indem sie weissagten und lehrten, selbst gar nicht gewußt hätten, was sie sagten; so ist dies ohne allen historischen und rationalen Grund. Es kann Jemand auf Antrieb des heiligen Geistes, selbst, wenn der Antrieb in einer übernatürlichen Form gegeben wäre, reden und lehren, ohne dabei ein bloßes Instrument zu sein; welches doch aus der Hypothese des seel. Döderleins folgen würde; eine Meinung, welche in der angeführten Stelle (2 Petr. 1, 20) gar keinen Grund findet, (denn das aus eigner Deutung — wird selbst durch menschliche Willkühr — erklärt;) und andern Aeusserungen z. B. Hiob 32, 8. schnurgrade widerspricht. Vielmehr wußten die Propheten recht gut, was sie sagten, und eben deswegen lehnten sie allen Verdacht eigner Willkühr und beliebiger Deutung von sich ab und behaupteten, daß sie aus göttlichem Antriebe, in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, aus Liebe und Eifer für Frömmigkeit und Menschenwohlfahrt redeten. Eben weil sie wußten, daß der heilige Wille Gottes nichts anders als Heiligkeit und Gerechtigkeit von dem Menschen fordere, und weil sie, das zu verkündigen, in sich selbst Lust

und Antrieb wahrnahmen; eben darum lehrten sie so und beriefen sich auf den ihnen zustimmenden Geist oder Willen Gottes.

Eben so erklärt sich der Apostel Paulus 1 Corinth. 2, 6: daß er nicht menschliche Vernünftelei vorbringe, sondern eine Weisheit rede, die ihm vom Geiste Gottes gelehrt sei, eine Weisheit nämlich, welche von den Neigungen der Großen dieser Erde weit abstimme. Denn der, seinen natürlichen Neigungen überlassene, Mensch vernehme nichts von dieser Weisheit, sie sei ihm vielmehr eine Thorheit. Aber der geistige Mensch erkenne sie, weil sie nur durch den Geist erkannt werden könne. Und endlich nennt er diesen Geist Gottes — den Sinn Christi und sagt, daß er und jeder ächte Christ ihn hätten. So ist also der Geist Gottes nichts anders als die Gesinnung Christi und diese offenbarte sich, wie wir alle wissen, durch Liebe zur Wahrheit und Tugend.

Ob durch den heiligen Geist eine übernatürliche Belehrung angedeutet werden solle, bleibt problematisch, aber das wird hier ausdrücklich gesagt, daß er in einer Denkungsart bestehe, welche der Gesinnung Christi ähnlich ist, und wer einmal diesen Geist Christi habe, wer sich durch seinen religiösen Grundsatz: liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst, leiten lasse, der habe auch einen untrüg-

lichen Führer in alle (religiöse) Wahrheit, könne alles unterscheiden und richten, das ist, den Werth jeder Lehre, jeder Gesinnung und Handlung bestimmen. V. 15.

Hier wird demnach gar nicht zunächst, wie Döderlein will, von einer übernatürlichen Darreichung der Sachen und Worte geredet, sondern von einer Erhabenheit der christlichen Gesinnung, Weisheit und Lebensart über diejenigen Maximen, Vernünftelei und Lebensart, welche aus Sinnesneigung entquillen und den durch Selbstsucht und Ehrgeiz regierten Großen der Erde so eigen sind. Ein in der That weit fruchtbarer und der Würde Jesu weit angemessener Sinn als jene mystische Deutung, wo man Worte ohne Geist, und Phrasen ohne Weisheit ausbeutet.

Merkwürdig sind noch die Worte Matth. 10, 19. 20. Luk. 12, 11. 12. und 21, 15., wo Christus seinen Jüngern sagt: sie sollten nicht, wenn sie überantwortet würden, sorgen, wie oder was sie reden wollten; denn es würde ihnen zur Stunde gegeben werden, was sie reden sollten. „Der heilige Geist, heißt es, wird euch zur selbigen Stunde lehren, was ihr sagen sollt. Ich will euch Mund und Weisheit geben, welcher nicht sollen wider-

sprechen mögen, noch widerstehen alle eure Widerwärtigen."

Hier, glaubt man, müsse durchaus auf etwas Wundersames gezielt sein, denn auf eine natürliche Art lasse sich dieses gar nicht erklären. Ich ziehe den göttlichen Beistand, dessen sich die Apostel versichert hielten, gar nicht in Zweifel, aber ich schätze auch jeden Versuch, durch welchen man sich zu verstehen bemüht, wie die göttliche Absicht nach der Form der Naturgesetzmäßigkeit erreicht sein könne.

Christus verfährt hier mit eben so viel Klugheit als Güte. Nachdem er seinen Jüngern zuvor gesagt hatte: sie sollten klug sein, wie die Schlangen und ohne Falsch, wie die Tauben; sie sollten also mit Weltklugheit und Vorsichtigkeit handeln; jedoch der guten Sache und ihrem Zwecke, Weisheit und Tugend auszubreiten, nichts vergeben, so flößt er ihnen Muth ein und führt sie zur Entschlossenheit und Unbesorgtheit an. Besonders aber sollten sie nicht besorgt sein, wie oder was sie reden sollten, wenn man sie zur Verantwortung ziehen würde.

Dieses war in der That aus tiefer Menschenkenntniß geschöpft. Eine ängstliche Vorsorge über Verantwortung benimmt uns die Gegenwart und Freudigkeit des Geistes und macht uns nur noch verlegener. Wozu war es den Aposteln nöthig,

vorher wegen ihrer Verantwortung besorgt zu sein, da sie wußten, was sie zu thun hatten, da sie überall mit Redlichkeit zu Werke gingen und den allerwürdigsten Zweck vor sich hatten? Wer auf guten Wegen ist, der kann allenthalben ohne Furcht und Besorglichkeit auftreten. Das Bewußtsein edler Absichten gibt ihm Stärke, der Eifer fürs Gute gibt ihm Freudigkeit des Herzens und einem auf Wahrheit und Sittlichkeit gerichteten Geiste fehlt es weder an Gedanken noch Worten, um sich und seine Sache zu rechtfertigen.

Dies ist die natürliche Deutung jener herrlichen Weisung Jesu und so hat sie auch die Geschichte der Apostel aufs pünktlichste bestätigt. „Haltet euch, sagt Christus, an meiner Lehre, laßt euch durch meinen Sinn beleben, befestigt euch nur immer mehr in dem Geiste meiner Religion, in dem Geiste der Wahrheit und Tugend, der Rechtschaffenheit und eines edlen Vertrauens auf Gott. Dieser Geist wird euch denn immer gegenwärtig sein, wird euch aufrichten und trösten, kräftigen und stärken; wird euch bei jeder Anklage und Befragung Gedanken und Worte leihen, daß ihr euch mit Freudigkeit vertheidigen und so rechtfertigen werdet, daß euch eure Widersacher weder widersprechen noch widerstehen können."

So kam es auch. Sie verstummten durch ihr eignes Gewissen gerührt und mußten der Wahrheit weichen. Man muß dieses aber nur von der innern Ueberzeugung der Gegner verstehen. Ihr Herz sagte es ihnen, wenn sie es gleich äußerlich verbargen und durch die Beschämung, welche ihnen wiederfuhr, nur noch zu größerer Bosheit und Feindseligkeit angefacht wurden.

Wir haben also hier gar nicht nöthig, uns ein immer wiederkehrendes Wunder zu denken, vielmehr zeigt die nachfolgende Geschichte der Apostel, daß sie sich grade so verantworteten und betrugen, wie es als eine natürliche Folge ihres guten Bewußtseins, ihrer gerechten Sache, ihrer Weltklugheit und christlichen Weisheit sein mußte. Was sie redeten, das konnten sie gar wohl aus sich selbst haben und hatten es auch; aber in allem sieht man doch den Geist ihres Herrn durchschimmern.

So denke ich mir die Sache und, wie ich glaube, aus nicht untriftigen Gründen.

Erstlich, gereicht dieses zum Vortheil und zu mehrerer Ehrwürdigkeit der Lehre Jesu selbst; denn sie hat gewiß so viel eigne Stärke, als dazu erforderlich ist, um von ihren Freunden wohl vertheidigt werden zu können, ohne daß ihnen jedes

Mal erst durch übernatürliche Eingebung Worte und Gedanken geliehen werden müßten.

Zweitens, haben auch die Apostel und alle ächte Christen nur so etwas zur Vertheidigung der christlichen Religion und ihres Berufs gesagt, welches gar keiner übernatürlichen Eingebung und eines höhern Anhauchs bedurfte. Wir finden bei ihnen innige Bekanntschaft mit der Lehre Jesu, treue Anhänglichkeit an seine Person, Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit, ihrem Berufe durch Leben und Tod zu dienen, eine auf die Unschuld ihrer Person, die Gerechtigkeit der Sache sich gründende gewissenhafte und klare Verantwortung; kurz, alles, was so treuer Lehrlinge eines so großen Meisters und Vorgängers würdig war.

Drittens: Es ist diese Erklärung den strickten Aeußerungen Christi gar nicht zuwider. Er sagt wohl, es solle ihnen zur Zeit und Stunde gegeben werden, wie und was sie reden sollten; aber er bestimmt es gar nicht näher, ob durch unmittelbare, übernatürliche Eingebung, oder durch Rath und Unterricht von ihren Freunden, zur gelegenen Zeit und Stunde, oder durch eine nach dem Geiste des Christenthums gestimmte Seele, der es zu keiner Zeit fehlen würde, wenn es auf ihre Rechtfertigung ankäme. Von diesem allen bestimmt Christus

nichts; sondern setzt seine Freunde, die gewiß mit vieler Sensation an ihren Beruf dachten, wegen der Zukunft außer Sorgen.

Viertens: Es macht der Klugheit und seinen Menschenkenntniß Jesu Ehre, wenn er seine Freunde über einen Punkt außer Sorgen setzt, der ihnen gewiß vieles Bedenken machen mogte. Denn es war gar keinem Zweifel unterworfen, daß die Jünger Christi nicht sich und ihre Lehre würden vertheidigen können; so weit es auf Gedanken und Worte ankam; aber es war zu besorgen, daß sie wegen der ihnen bevorstehenden Gefahren und Verantwortlichkeiten ängstlich und muthlos werden und dadurch sich und ihrer Sache schaden würden. Man sieht es ja öfters, wie ängstliche und erschrockene Menschen ihre gerechteste Sache schlecht vertheidigen. Aber durch diese Wendung, welche hier Christus macht, flößt er seinen Jüngern Muth ein, erhält ihnen Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit; und — mehr bedurfte es nicht, um eine Lehre und einen Beruf zu rechtfertigen, welcher der Wahrheit und Frömmigkeit diente. Die Gedanken und Worte finden sich, wenn man nur unerschrocken und frohes Muths ist, schon von selbst.

Fünftens: Christus verheißt seinen Freunden hier auch nichts Unmögliches; denn seine Zusi-

cherung gründete sich auf die Wahrheit seiner Lehre, auf die Redlichkeit seiner Jünger, auf ihre gerechte Sache und — auf psychologische Kenntniß. Erreichte er hierdurch bei seinen Jüngern ein festes Vertrauen auf die Gerechtigkeit ihrer Sache und Gegenwart des Geistes, so hatte er bei ihnen alles, was zu einer guten Vertheidigung erforderlich war, erzielt.

Sechstens ist es auch etwas Unwürdiges, sich die Jünger Jesu bei ihrer Vertheidigung wie bloße Figuranten zu denken, welche Lippen bewegen und Töne von sich geben, ohne zu denken und zu wissen, worauf, was, wie und warum sie so sprechen. Es ist mir eine unerträgliche Hypothese, wenn ich mir den feurigen, talentvollen, gelehrten und scharfsinnigen Paulus denken soll, wie eine Maschine; diesen Mann, der so warm für seine Sache spricht, der so rastlos für seinen Beruf arbeitet, der mit so vieler biblischer Gelehrsamkeit, Welt- und Menschenkenntniß die Lehre Jesu ausbreitet, so scharfsinnige Parallelen zwischen ihr und der jüdischen zieht, der jedes Vorurtheil und jede Gewohnheit mit so vieler Schonung berührt und zu lenken weiß, der mit dem gelehrten Juden wie ein Meister disputirt, mit fremden Philosophen wie ein Weiser philosophirt, dem Witz und Laune, Gründlichkeit und Ernst zu allen Zeiten zu Gebote steht; dieser Mann sollte nicht

aus eigner Kraft des Geistes und mit eignen Gedanken und Worten sich und seine gerechte Sache vor Gericht vertheidigen können; wo es in der That viel leichter ist, als in andern verwickelten Lagen? Der alte eben so ehr- als liebenswürdige Johannes, dieses Ebenbild seines Meisters, der mit väterlichem Ernst und Biederkeit alles vorbei läßt, was nicht zur Sache gehört, und auf weiter nichts als auf Liebe gegen Gott und den Menschen dringt; bei diesem alten und ruhigen Manne, welcher sein System so ganz aufs Reine gebracht hatte, sollte es noch einer übernatürlichen Eingebung von Worten und Gedanken bedurft haben, um sich und die Sache der Wahrheit und Tugend vertreten zu können?

Mir scheint eine so kleinliche Beihülfe mit der innern Stärke des christlichen Lehrsystems, mit der Würde seines Stifters und der sichtbaren anderweitigen großen Eigenschaften der Apostel gar sehr zu kontrastiren. Aber zu demonstriren, daß es wirklich so war, wie ich glaube, bleibt darum unmöglich, weil Dinge dieser Art gar keiner Demonstration fähig sind. Wer sich demnach die Sache anders vorstellen will, dem lasse ich, wie billig, seine Freiheit. Nur muß er einräumen, daß seine Erklärungsart gleichfalls nicht evident ist und eine andere neben ihr gar wohl bestehen kann.

Uebrigens bleibt die Lehre Jesu für uns gleich ehrwürdig und fest, wenn wir gleich in Ansehung der Art, wie sie zuerst gestiftet und vertheidigt worden sei, verschieden denken. Denn unser Beifall und Glaube hängt durchaus nicht von solchen Gründen ab, die über unser Fassungsvermögen hinaus liegen.

Es bleibt also zwar Manches denkbar, was man in den christlichen Lehrbüchern von der Eingebung behauptet, allein es ist darum noch nicht erwiesen. Ohne nun hierin den Schiedsrichter machen zu wollen, behaupte ich nur: daß man solche unerweisliche und zweifelhafte Erklärungsarten und Meinungen nicht in den wesentlichen Lehrbegriff des Christenthums einflechten müsse.

Es ist unerweislich, wenn Döderlein (§ 30. proleg. obs. 4) behauptet; „daß Gott oder der heilige Geist den Urhebern der christlichen Lehre stets beigestanden habe und zwar so, daß, wenn sie lehreten oder die Geschichte und Worte Jesu aufsetzten, er ihnen die gesunde Gedächtnißkraft erhalten; wenn sie neue Urtheile oder Rathgebungen bedurft hätten, er ihnen denn eine neue Offenbarung einge-

haucht; wenn sie endlich das, was sie selbst gethan hatten, berichteten, er sie alsdann durch einen Eifer, die Wahrheit aufrichtig vorzutragen, kraft der evangelischen Disciplin, regiert habe." Denken läßt sich dieses wohl, aber nicht erweisen. Denn einmal konnte das Alles von den Urhebern der christlichen Lehre geleistet werden, ohne daß sie dazu einer übernatürlichen Beihülfe nöthig hatten. Kann man ihnen denn keine gesunde Erinnerungskraft, keinen Eifer für die Wahrheit zutrauen, ohne daß ihnen beides erst durch höhern Einfluß ertheilt werde? Und neue Offenbarungen! Sie baueten ja nur auf dem Grunde, welchen Christus gelegt hatte, und hatten gar nicht den Beruf, neue Zusätze zu machen. Was sie lehreten, mußte entweder die ausdrückliche Lehre Jesu oder doch mit ihr konsequent sein; zu beiden bedurfte es nicht mehr als eines gesunden Gedächtnisses und einer gesunden Urtheilskraft. Zum andern wird es von den heiligen Schriftstellern selbst nicht so bestimmt und erklärt. Sie sagen nichts von einer übernatürlichen Erhaltung des Gedächtnisses, nichts vom Einhauch ganz neuer Offenbarungen, nichts von einem wundersam gewirkten Eifer für die Wahrheit. Zum dritten lassen die hohen Ausdrücke, deren sie sich bedienen, eine natürliche Erklärung sehr wohl zu, zumal da

sie mit andern ganz verständlichen Ausdrücken synonimisch gebraucht werden.

Noch weniger ist es erweislich: „daß Gott ihnen sogar Worte eingegeben habe, weil er ihnen ohne diese keine Gedanken habe mittheilen können. Dieses mache noch besonders die Neuheit der Sache nothwendig; weil viel Kunst dazu gehöre, die rechten Worte zu den neuen Begriffen zu finden. Gott habe ihnen also die zur Bezeichnung der neuen Sachen schicklichen Wörter zuführen müssen.“

Man sieht hier, wie immer eine Behauptung die andere nach sich zieht, und die Verlegenheit des Schriftstellers nur noch vermehrt.

Wenn man die Eingebung als ein Wunder ansieht, so muß man eben dadurch auch Verzicht auf alle weitere Erklärung thun; denn eben dadurch, daß man etwas für blos wundersam ausgibt, gesteht man ja, daß es mit der Begreiflichkeit und Erklärung ein Ende habe. Wozu also die Dispüte, wie und auf welche Art das Wunder geschehen und wie weit es sich erstreckt habe?

Man muß zwar, wie ich schon oft erwähnt habe, hier einem jeden seine Meinung lassen; aber für mehr als Meinung muß man es auch nicht ausgeben wollen; denn erweisen lassen sich dergleichen Dinge ganz und gar nicht, und bei jedem Versuche

stürzt man sich nur noch in neue Labyrinthe. Wenn man aber sogar die Nothwendigkeit der Inspiration in Worten und Gedanken zugleich behauptet, so geht man doch in der That zu weit, besonders, wenn die Gründe dazu aus gleichfalls noch zu begründenden Hypothesen hergenommen werden.

Woher weiß man, daß Gott, wenn er doch einmal übernatürlich inspiriren soll keine Gedanken, ohne zugleich die Worte dazu, eingeben könne? Es mag vielleicht sein, aber wir wissen es nicht. „Aber die Neuheit der Sachen, erwiedert man, erfordert eine eigne Inspiration der Worte." Ich frage: was für neue Sachen? Was Christus von seinen Jüngern gelehrt wissen wollte, das hätte er ihnen auch deutlich gemacht und sie — sollten weder hinzu- noch abthun. Auch lesen wir nirgends, daß den Aposteln hinterher noch ganz neue, zum Wesen der christlichen Lehre erforderliche Offenbarungen geschehen seien. Ja in der ganzen Lehre Jesu ist nichts so neu und unerhört, daß es nicht hätte durch gangbare Worte ausgedrückt und begreiflich gemacht werden können. Man zeige einen einzigen Gedanken auf, welcher einer eignen Schöpfung oder doch übernatürlichen Einhauchung der Worte bedurft hätte. Vielmehr bedienten sich ja Christus und seine Boten der gangbaren Sprache und Wörter, fügten sich,

so weit es erlaubt war, in den Genius der Zeit und Denkungsart. Dieses ist historisch und liegt uns allen zur Einsicht da; wozu wollen wir denn eine Eingebung von Worten und Gedanken und neuen Sachen behaupten, wo wir weder die neuen Sachen, noch die ihnen angeblich allein korrespondirenden Worte aufweisen können?

Behutsamer und, wie mir deucht, richtiger benimmt sich Morus (Epitome etc. S. 28. § 28.) wo er die Eingebung durch eine verschiedentliche Wirksamkeit und Fürsorge Gottes erklärt, damit die heiligen Schriften geschrieben werden konnten und wirklich geschrieben wurden."

Hierbei sollte man stehen bleiben, und sich nicht in unverantwortliche Behauptungen verwickeln. Denn bei einer solchen Bestimmung bleibt es einem jeden nun noch unbenommen, wie er sich die verschiedentliche Wirksamkeit und Fürsorge Gottes denken will, ob er hier seine Absicht allein durch eine alle Naturkräfte übersteigende oder auch durch eine sich innerhalb den Kräften und Gesetzen der Natur haltende Veranstaltung erreicht habe. Beides läßt sich denken.

Es ist also richtig, daß Gott durch Christum, oder Christus im Namen Gottes Dinge gelehrt habe, welchen der Name einer Offenbarung zugeeig-

net

net wird. Aber es wird nicht gesagt: daß diese Offenbarung allein auf eine alle Natur übersteigende Weise geschehen sei; auch nicht ausdrücklich: daß sie nicht auf eine übernatürliche Art geschehen sei. Es heißt nur: Gott habe es durch Jesum geoffenbart. Weiter nichts; und nun gebrauche ein jeder seine Urtheilskraft.

Es ist ferner richtig: daß Gott die ersten christlichen Lehrer durch den heiligen Geist gelehrt habe; aber es wird nicht gesagt, ob eine solche Belehrung fortwährend über alle Naturmöglichkeit hinaus gereicht habe oder nicht. Sie wurden durch einen heiligen Geist belehrt. Das Wie suche sich nun ein jeder begreiflich zu machen, so gut er kann. Es ist richtig, daß in der heiligen Schrift gelehrt wird: Gott habe den Aposteln zu ihrem Lehramte beigestanden, sei ihnen zu ihrer Vertheidigung und zur Abfassung ihrer Schriften behülflich gewesen, habe sie in alle Wahrheit geleitet u. s. w., aber es wird nicht gesagt, ob dieses immer auf eine übernatürliche Weise, durch übernatürliche Eingebung der Worte und Gedanken, eigner Worte zu ganz neuen Sachen, durch übernatürliche Erhaltung einer gesunden Gedächtnißkraft u. s. w. geschehen sei oder nicht.

Wenn so etwas in der heiligen Schrift gelehrt wird, ohne es zu bestimmen, warum wollen wir es

entweder nicht auch so machen, oder, falls wir uns auf Bestimmungen einlassen wollen, nicht lieber die Sache begreiflich und fruchtbar machen? Denn dadurch, daß wir noch neue Unbegreiflichkeiten in die heilige Schrift hineintragen, thun wir der Religion an sich gar keinen Dienst. Wir füllen nur zu leicht den einen und andern Kopf mit überschwenglichen Phrasen, womit seine Einbildung spielt, und laufen Gefahr ihm den wahren Gesichtspunkt der praktischen Religion, welcher auf Liebe, Glauben und Hoffnung gerichtet ist, aus den Augen zu rücken.

Beschluß
über
das Wundersame im Christenthume
überhaupt.

Man gibt zu, daß die christliche Lehre einen unvergleichlichen innern Werth habe; daß sie alles enthalte, was zum Wesen einer Religionslehre gehört; daß sie einen richtigen und fruchtbaren Begriff von Gott aufstelle und unser wahres Verhältniß zu ihm angebe; daß sie die Würde der Menschheit mit ihren Rechten und Pflichten ans Licht ziehe, daß sie einen festen Grund des Glaubens und der Hoffnung anlege; — man gibt dieses alles zu und selbst die Feinde des Christenthums können dieses, wenn sie unpartheiisch urtheilen wollen, nicht ableugnen; nun sehe ich nicht ab, warum man noch auf Stützen baut, deren Festigkeit wir nicht mehr zu schätzen verstehen; die uns überdies als Christen nichts besonderes leisten, sondern uns in gleiche Ge-

meinschaft mit andern Religionspartheien setzen, die von vielen verworfen werden und den Feinden des Christenthums nur üppigen Anlaß zur Beeinträchtigung geben.

Es ist glaublich, daß bei den christlichen Wundern, Weissagungen und Eingebungen etwas Uebernatürliches zum Grunde lag; aber wir können es nicht beweisen.

Wir wollen also niemanden, der sich am übernatürlichen hält, darum herabsetzen; aber auch keinen, welcher alles aus dem Natürlichen zu erklären versucht, darum verketzern.

Hier wollen wir weder lösen noch binden, weil wir beides nicht dürfen.

Aber eins wollen wir, weil wir es können, das ist dieses: wir wollen die wesentliche Religion von allem Jenen unabhängig machen, sie in ihrer innern, für alle Zeiten unabänderlichen Lauterkeit, darstellen. Und so wird derjenige, welcher jenen unbegreiflichen und unerweislichen Behauptungen seinen Glauben versagt, doch der Religion selbst seinen Beifall nicht versagen können; er wird sie mit Achtung aufnehmen und ihren Stifter ehren müssen; weil nach Absonderung alles dessen, was unerweislich ist, doch noch grade dasjenige übrig bleibt, was das Wesen einer Religion ausmacht und welches so be-

schaffen ist, daß die gebildeteste Vernunft nie etwas Größeres und Erhabneres denken kann. Die Sittenlehre und das Lebensbeispiel Jesu, sein Begriff von Gott und unserm Verhältniß zu demselben, sein unbedingter Gehorsam und unwandelbares Vertrauen zu seinem Vater, seine Lehre von der Unsterblichkeit und sein eigner fester Hinblick auf dieselbe. — Dieses und alles, was damit wesentlich zusammenhängt, sei es, worauf wir halten; weil es das ist, was für uns praktisch werden soll.

Ist aber Jemand erst dahin, daß er sich innerlich gedrungen fühlt, der christlichen Religion Beifall zu geben und ihrem Stifter Achtung zu erweisen; so ist in ihm schon das moralische Interesse geweckt. Je mehr nun dieses befestigt und vergrößert wird, desto behutsamer wird die Vernunft in Entscheidungen über Dinge, wovon sie keine objecktive Einsicht erlangen kann; und so wird sie die Achtung, welche aus deutlicher Erkenntniß des Werths der Person und der Religion quillt, abhalten, da übereilter Weise den Stab zu brechen, wo ihr Dunkelheiten und Schwierigkeiten übrig bleiben.

Alles Wundersame ist nicht Sache des Wissens sondern allein des Glaubens. Der Glaube ist nun entweder blind, oder vernünftig. Jener ist entbehrend und kann von keinem aufgeklärten Menschen

gefordert und geleistet werden; dieser aber, weil er vernünftig ist, muß seine Gründe haben. Die Gründe des Glaubens können nicht wiederum in einem Glauben, sondern müssen zuletzt in einem Satze des Wissens enthalten sein. So glauben wir, daß ein Gott sei, weil wir wissen, was wir thun sollen. Man muß daher, um einen Glauben zu gründen, nicht von Glaubenssätzen, sondern von einem Satze des Wissens, er sei unmittelbar gewiß oder schlußgerecht gefolgert, ausgehen. Wer daher den Beifall für die Glaubenssätze der christlichen Religion eher ansinnet, als den Grund dazu durch einen wissenschaftlichen und keinem Zweifel ausgesetzten Theil gelegt hat, kann wenigstens keinen vernünftigen Beifall erwarten.

Der Glaube ist ferner ein Produkt der Reflexion. Die Reflexion hat ihre Principien. Ob etwas unter die Principien gebracht werden könne oder nicht, hängt nicht von der Willkühr des Menschen sondern von einer Naturgesetzmäßigkeit seiner Urtheilskraft ab. Diese muß also in der ihr eigenthümlichen Gesetzlichkeit nicht äußerlich beschränkt werden; d. h., die Urtheilskraft und der Glaube muß frei (nicht von einer fremden Zumuthung, sondern allein von den eignen Gesetzen abhängig) bleiben.

Wenn uns Jemand berichtet, es habe Einer ein Wunder gethan, so fügt er zu der Erzählung des Faktums auch schon sein Urtheil hinzu. Sollen wir mit seinem Urtheil übereinstimmen, so muß unsere eigene Urtheilskraft vorher thätig und zu derselben Subsumtion nach ihren Gesetzen gelangt sein; wo nicht, so ist der Beifall entweder blind oder erheuchelt.

Es hängt daher auch gar nicht von der Willkühr ab, ob Einer den Lehren des Christenthums seinen Beifall, dem Stifter desselben seine Achtung, und dem Wundersamen in der Geschichte seinen Glauben geben, oder verweigern wolle. (Es sei denn, daß Jemand ohne Grund verführe, nach dem Bekannten: Stat pro ratione voluntas. Horat.) Sondern es beruht lediglich auf den gesetzmäßigen Verfahren der Urtheilskraft. Wer den wesentlichen und rationalen Theil des Christenthums erwägt, der muß ihm wohl Beifall geben. Wer die beurkundete moralische Vollkommenheit Jesu erkennt, kann ihm seine Achtung nicht versagen. Wer von diesen evidenten Gründen ausgeht und nun über das Empirische und insbesondere über das Wundersame reflektirt; manches nicht unter die Form der Naturgesetzmäßigkeit bringen kann; alles aber in seiner Beziehung auf einen moralischen Zweck erblickt, der muß sich

wohl bescheiden, daß er den Mangel seiner Einsicht nicht zum Grunde einer dogmatischen Leugnung aufwirft. Ich sage dies alles muß erfolgen, so lange der Mensch sich innerhalb der Avtonomie seiner obern Seelenvermögen hält, mithin den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft gemäß verfährt. — Welches freilich viel sagen will, aber doch nicht zu viel für den gesagt ist, der sich anmaaßt, in solchen Angelegenheiten Richter zu sein.

Drittes Kapitel.

Von den Grundartikeln der christlichen Religion.

Die Frage über die Grundartikel der christlichen Religion ist sehr wichtig, und von ihrer richtigen und gründlichen Beantwortung hängt die Entscheidung alles Sektenzwistes und Erbauung eines konsistenten Systems der christlichen Dogmatik ab. Sie ist aber bisher bei weitem nicht in dieser Hinsicht erwogen und so erörtert worden, als es nöthig war, um in Ansehung dessen, was ein Fundamentalartikel ist oder nicht, zu einiger Evidenz und Festigkeit zu kommen.

Alles, was man bisher hierin that, ging blos auf eine rhapsodische Sammlung gewisser Lehrsätze, welche man für die wesentlichen der christlichen Religion hielt und ohne welche, wie man glaubte, das Christenthum aufhörte das zu sein, was es sein solle.

Es leuchtet aber ein, daß, so lange man hierbei ohne Regel verfährt, man dem Gutbefinden des Dogmatikers überlassen bleibt. Der Eine wird dieses, der Andere jenes, der Eine viel, der Andere

wenig für Fundamental und Wesentlich erklären, und da keiner nach festen Grundsätzen verfährt, so wird eben dieses rhapsodische Aufsammeln eine unumgängliche Veranlassung zum Zank und Zwiespalt geben; wie denn auch sattsam geschehen ist.

Es wundert mich, daß, nachdem man schon lange über Fundamental- und Nichtfundamentalartikel gestritten hat, noch keiner auf den Gedanken gekommen ist, dieser Untersuchung dadurch die gehörige Richtung zu geben, daß man sich nach einem Grundgesetze des Christenthums umgesehen hat. Denn wirklich führt die Eintheilung der Lehrsätze in fundamentale und nichtfundamentale dieses schon im Sinne und hat eine Architektonik der Religion, worauf auch die Vernunft durch sich selbst dringt, zur Absicht. Man wollte das wesentliche vom Unwesentlichen scheiden und dachte nicht daran, die allgemeine Bedingung aufzusuchen, ohne welche eine solche Scheidung gar nicht zu Stande gebracht werden kann.

Ich will versuchen, diesem Gegenstande eine solche Richtung zu geben, in welcher er, wie ich glaube, über kurz oder lang aufs Reine gebracht werden kann.

Man muß die Architektonik der Religion von der Methodenlehre derselben unterscheiden. Jene

zeigt, wie aus der Religion ein systematisches Ganze gemacht werden kann; diese aber, wie man die Religion selbst vortragen müsse, damit sie mit Einsicht gefaßt werden, und auf die Gesinnung den gehörigen Einfluß haben könne.

In der Methodik wird gefragt, wie man die Religionslehren vortragen, was man zuerst, was man zuletzt nehmen müsse, um Erkenntniß und Rührung zu bewirken. Die Architektonik aber sucht nach einem Principium, einem Grundsatze der Religion überhaupt: scheidet nach diesem das Wesentliche vom Unwesentlichen und legt es auf ein wissenschaftliches System an. Jene ist für den Lehrer des Volks, diese für den Bearbeiter der Theorie.

Weder Christus noch seine Apostel wollten ein wissenschaftliches System aufbauen, sondern waren Lehrer zum Volke. Ihnen war daran gelegen, Menschen zu belehren und zu bilden und zwar alle Menschen ohne Ausnahme, wie sie ihnen vorkamen; zunächst aber die Juden.

Nun setze man sich, so weit man kann, in ihre Lage; man denke sich ihren Beruf und Zweck, ihre Lokal- und Personal-Verhältnisse, man erwäge, was ihnen förderlich sein konnte und hinderlich gewesen sein würde, erwäge Nationalcharakter und Volksglauben, bürgerliche Verfassung und religiöses Kolo-

rit, Staatsverhältnisse und des Reichs Organisation, Grad der Kultur und fixirte Denkungsart, Geschichte der Nation und Sagen des Volks, gesetzlichen Zwang und abergläubische Schwächen; man vergegenwärtige sich dieses alles in seinem möglichsten Detail und überdenke denn, wie man es anzufangen habe, um bei so bewandten Umständen seinen guten Zweck auf die klüglichste Weise auszuführen; so wird man in dem Fall sein, sich eine solche Methode zu wählen, als sich Christus und seine Apostel bedienen mußten. Alles nun, was einem weisen Lehrer in den obigen Fällen nothwendig war, jede Manier und Maxime, jedes Mittel und jede Wendung, welche die Umstände hier anriethen, gehörten zur praktischen Methodenlehre der Religion in den damaligen Zeiten.

Wir kennen nun einige Mittel und Maximen, wodurch Christus und seine Jünger die Religion lehrten und ausbreiteten; wir mögen ihnen aber allen auf den Grund kommen oder nicht, so trauen wir es der Weisheit Jesu zu; daß doch grade die Methode, welche er gewählt hat, für die damaligen Zeiten und Menschen die beste gewesen sei, eben weil er sie gewählt und dadurch seine Absicht erreicht hat.

Weisheit und Verstand, Tugend und Klugheit, edler Zweck und zweckmäßige Manieren müs-

sen sich stets zur Seite gehen und die Hände bieten. Und wenn man dieses jetzt nicht mehr so ganz beherzigen will, so sollte man es an dem Beispiel Jesu und seiner Apostel wieder lernen.

Aber die Methodik der Religion nimmt nach Zeit und Umständen eine andere Gestalt an, wenn sie gleich nur immer einen Zweck vor sich hat. Daher ist es begreiflich, daß vieles, welches zu den Zeiten Christi sehr anwendbar und förderlich war, doch jetzt von keinem Gebrauche mehr ist. Ja manches muß uns wohl gar anstößig und zweckwidrig scheinen; da wir zu weit von jenen Zeiten entfernt sind, als daß wir den rechten Gesichtspunkt der Dinge wieder fassen und alles nach seinem wahren damaligen Gehalt zu würdigen im Stande wären. Allein ich, an meinem Theile, bescheide ich mich hierin gern und denke: der weise Jesus, der uns in allem, was wir noch ganz zu schätzen verstehen, so edel und klug erscheint, wird auch gewiß in dem, was wir nicht mehr so recht zu stellen wissen, seine geweisten Gründe gehabt haben.

Indessen fließt für uns hieraus diese Weisung; da die Mittel zu einem Zwecke nicht immer dieselben sind und sein können; so muß man eben deswegen seine eigne Klugheit zu Rathe ziehen, um auszu-

finden, welches grade jetzt das beste Mittel und die dienlichste Manier zu der guten Absicht sei.

Beiläufig will ich aber doch hier bemerken, daß sich auch die praktische Methodenlehre auf einen festen Fuß bringen läßt und es gewisse Maximen des Unterrichts gibt, welche, aus dem Wesen der Religion abgeleitet, die einzigen ächten und immer bewährten bleiben könnten und sollten. Allein dieses läßt sich nicht eher erwarten, als bis man mit dem Religionssysteme selbst auf dem Reinen ist. So lange hier noch alles durch einander liegt, und unwesentliche Sachen für wesentliche gelten, ja wohl gar Anstößigkeiten für baare Tugend und Gottes Wille gelehrt werden, ist auch an eine allgemeine praktische Methode des religiösen Unterrichts nicht zu denken.

Ich sage vielleicht bei einer andern Gelegenheit meine Gedanken hierüber und lenke jetzt wieder ein.

Da weder Christus noch seine Apostel ein wissenschaftliches Lehrgebäude der Religion vortrugen, sondern blos zum Volke lehrten und alles aufs Praktische anlegten, so versteht sich auch von selbst, daß man in denen von ihnen hinterlassenen Schriften kein systematisches Ganze suchen darf.

Es ist daher ein ganz falscher Anschlag, wenn man jene Quellen der christlichen Lehre als vollkommene Lehrbücher der christlichen Religion ansehen will.

Sie sind weiter nichts als ehrwürdige und unschätzbare Fragmente, die ein Beispiel sowohl der Lehrart damaliger Zeiten als auch viele wichtige Artikel der Religion selbst an die Hand geben. Wir können jetzt nichts mehr, als diese Urkunden mit Wahl und Einsicht benutzen. Und da des Aufbürdens willkührlicher Religionssatzungen kein Ende sein würde, wenn man sich alles gefallen ließe, so sind uns diese Urkunden eine vortreffliche Schutzwehr gegen allen christlichen (leider sich so zeigenden) Fanatismus und Despotismus. Wir nehmen daher nichts als Christi Lehre an, was diesen Urschriften widerspricht, und beherzigen allein das, was in ihnen entweder als wesentliche Lehre selbst aufgestellt wird, oder doch nothwendiger Weise mit ihnen zusammenhängt und sich mit dem ihnen eigenthümlichen allgemeinen Geist verträgt. Hätten wir diese Schriften nicht, so würde es übel um unsre Religion stehen; es würde von ihr auch der Schatten, der jetzt noch hin und wieder scheint, nicht mehr übrig sein.

Wir haben also keine vollständige Theorie der Reilgion Jesu — weder von ihm selbst, noch von seinen Aposteln überliefert bekommen. Es ist zwar keinem Zweifel unterworfen, daß nicht sowohl Chri-

stus als seine Vertrauten ihr vollkommnes System gehabt hätten; denn es blickt überall in ihren Reden und Schriften eine gewisse Einheit und geistige Konsequenz hervor; allein ich zweifle sehr, daß es je eine schriftliche Abfassung davon gegeben habe. Der mündliche Unterricht Jesu, so weit wir ihn aus den Fragmenten der Evangelisten beurtheilen können, war ganz populair; wie er auch sein mußte, wenn er Eingang finden sollte. Es liegen darin zwar Winke eines Systems, aber doch nicht das System selbst. So ist es auch mit dem Unterrichte der Apostel; selbst ihre Schriften beziehen sich auf besondere Veranlassungen und enthalten gelegenheitliche Erörterungen für die Denkungsart damaliger Zeiten und gründen sich größtentheils auf Lokal- und Personal-Verhältnisse. Auch in ihnen schimmert ein Licht von Einheit und geistiger Konsequenz, auch sie enthalten Winke für den denkenden Jünger und vollkommenen Christen; aber nirgends findet man ein ausführliches Ganze. Allein, wie gesagt, für den populairen Unterricht schickte sich dieses nicht, und was sie, Christus und seine Vetrauten, unter sich gethan haben, davon haben wir keine vollständige Berichte.

Wenn wir indessen zwar kein systematisches Ganze von Jesu selbst und seinen ächten Jüngern

haben; so haben wir zum Glücke doch grade so viel von ihnen, als erforderlich ist, damit wir uns daraus ein System machen können. Was die Stifter nicht den Buchstaben nach geleistet haben, das haben sie doch dem Geiste nach vorbereitet.

Wir haben von ihnen gleichsam Riß und Materialien zum Bau, die Architekten müssen wir selbst sein. Zu dem Gebäude konnten Christus und seine Apostel außer dem Riß und den Materialien allenfalls den Grund hier und dort legen, allein die Ausführung blieb den Nachfolgern überlassen. Diese sollten bauen.

Das haben denn auch die Christen zu aller Zeit gethan, sie haben immer gebaut, aber leider! nicht immer mit dem ihnen gegebenen Stoffe; noch weniger nach dem ihneu vorgezeichneten Risse.

Daher haben sie denn auch statt christlicher Gebäude sehr oft schändliche Mördergruben gemacht.

Wir müssen also, wenn wir nicht in ähnliche Fehler verfallen wollen, wieder ganz zurückgehen, uns kein schon stehendes oder gestandenes Gebäude zum Model nehmen; sondern uns nach dem Risse und den Materialien umsehen, von welchen wir die größte Wahrscheinlichkeit haben, daß sie der Idee Jesu am nächsten kommen.

Und wo könnten wir dieses wohl anders finden,

als allein in den überbliebenen ächten Schriften der ächten Jünger Jesu?

Geben uns diese eine architektonische Idee, ja wohl gar Materialien zu ihrer Ausführung; so sind wir aus aller Verlegenheit; wo nicht, so müssen wir lieber auf eignen Füßen stehen oder fallen, als uns in Ansehung des christlichen Lehrbegriffs einem fremden Führer blindlings überlassen.

Aber wir finden in jenen Schriften alles, was wir brauchen, Riß und Materialien zum Gebäude.

Wirklich zielen auch alle die theologischen Lehrbücher, deren wir kleine und große fast eine unzählbare Menge haben, dahin ab, ein Gebäude des Christenthums aufzurichten und viele sogar ausdrücklich nach der Vorzeichnung Jesu und seiner Apostel. Sie legen es auf eine vollständige Theorie der christlichen Lehre an. Nur freilich ist dieses in Hinsicht auf die Architektonik mit sehr schlechtem Erfolge geschehen. Denn noch ist in keinem Lehrbuche ein allgemeines Principium der Religion aufgestellt; ja man hat darnach nicht einmal gefragt, sondern die sein sollenden Systeme gleichen alle bisher nur, so zu sagen, technischen Aggregaten, künstlichen Zusammenstellungen, wo man nach Belieben oder zufälligen Gedanken zu einander gehäuft hat.

Zur Architektonik ist nun die Frage wegen der

Fundamentallehren des Christenthums wesentlich. Diese muß erst erörtert und entschieden sein, wenn man an jene Hand anlegen will.

Man nimmt eine Fundamentallehre in doppelter Bedeutung. Ein Mal zeigt sie den ersten Grundsatz der Religion an, worauf das System derselben erbaut werden muß, und solchen fordert die Architektonik. Zum andern versteht man darunter solche Sätze, mit welchen man den Unterricht in der Religion eröfnet; und diese gehören zur praktischen Methode. Hier kommt es auf die Klugheit des Lehrers an, sich nach seinen Lehrlingen zu bequemen, und grade die Manier zu wählen, welche ihm am fordersamsten ist, und das zuerst vorzutragen, was er für den Anfang am rathsamsten hält. Daß sich Christus und die Apostel hierin nach den Umständen schickten, sagen sie selbst und ist uns aus dem, was uns von ihnen hinterlassen ist, ersichtlich.

Wir lassen nun die Methodenlehre vorbei und halten uns bei der Architektonik auf, um zu sehen, was zu ihrem Behuf gethan ist oder noch gethan werden kann.

Den Begriff einer Fundamentallehre setzt Morus (Epitome § 3. S. 10) so fest: „Die nothwendigen Lehrartikel der Religion sind solche, ohne wel-

che die Religion, welche die heilige Schrift vorträgt, nicht einmal statt haben kann, oder ohne welche sie nicht einmal Religion ist.“ Nun zählt er mehrere solcher Sätze auf, z. B. (S. 7. § 2.). „Es ist ein wahrer Gott, Schöpfer, Erhalter und Regierer, welcher uns zur Ewigkeit vorbereitet. Gott will dem ohne Ausnahme sündigen, daher nothwendig unglücklichen, und einer Besserung bedürftigen Menschengeschlechte dennoch seine Liebe beweisen, und es durch einen gewissen Jesus, durch gewisse Thaten desselben und unter einer gewissen Bedingung beseligen, daß sie aufhören sollen unglücklich zu sein; und nachdem sie Vergebung erlangt haben und gebessert sind, will er sie auf ewig glückselig machen.“

Daß diese Sätze, wohlverstanden, Lehrstücke der christlichen Religion sind, kann Niemand in Abrede sein; ob sie aber das wissenschaftliche Fundament der Religion ausmachen, ist noch eine andere Frage. Bewiesen hat dieses Morus nicht. Nun muß aber ein Fundamentalsatz ein solcher sein, welcher an der Spitze stehen kann und woraus alle Uebrige nach einer konsequenten Schlußart abgeleitet werden können. Dazu aber schickt sich keiner von allen diesen Sätzen; denn sie bedürfen alle noch einer Rechtfertigung aus einem höhern Grunde.

Zudem ist dieses auch ein Aggregat von Sätzen, worunter keine wissenschaftliche Ordnung herrscht.

Alles, was man demnach von ihnen sagen kann, ist dieses, daß sie Lehrsätze der Religion sind; mitnichten aber Fundamentalsätze; wenn man den Ausdruck nicht mißbrauchen will.

Denn es muß erst bewiesen werden, daß nur ein einiger wahrer Gott ist. Es muß bewiesen werden, daß Gott alle Menschen liebt; daß sie alle sündig und deswegen nothwendig unglücklich sind, daß Christus derjenige sei, durch welchen das Menschengeschlecht allein beseligt werden könne und solle; daß Vergebung und Besserung die Bedingungen der Beseligung seien u. s. w. Wenn dieses alles aber erst bewiesen werden muß, so sind es keine Fundamentalsätze, die an der Spitze stehen können; keine festen Gründe, auf welchen das Andere erbaut werden kann; keine Principia, aus welchen die Folgesätze abfließen. Folglich dienen sie auch überall nicht, um nach ihnen eine Religionstheorie architektonisch zu entwerfen.

Ein anderes sind Lehrsätze, welche aus einem Systeme nicht wegbleiben dürfen, wenn es vollständig sein und bestehen soll. Ein anders aber Fundamentalsätze, auf welchen das ganze System erbaut werden kann. Um einen solchen Satz ist es uns aber zu thun, wenn wir nach einem ersten

Grundsatze und Grundgesetze des Verhaltens, des Glaubens und der Hoffnung fragen.

„Ein Fundament des Glaubens, sagt Döderlein (Proleg. § 23. obs. 2.) besteht in den ersten Kenntnissen, welche die Apostel denjenigen, die sie zuerst in der christlichen Religion einweihen wollten, vortrugen; ohne deren Erkenntniß und Bekenntniß also Niemand ein Christ heißen konnte."

Nun sammelt er solche Lehrsätze und findet besonders folgende:

1. Es ist nur ein Gott, der höchste Urheber und Regierer aller Dinge.
2. Christus ist der Messias oder Herr Aller, Sohn Gottes.
3. Jesus ist dem Tode übergeben und wieder belebt worden.
4. Auf ihn gründet sich alle Hoffnung der Erlösung von den ewigen Strafen.
5. Es gibt einen heiligen Geist.
6. Die Beobachtung der mosaischen Gesetze ist nicht nothwendig.
7. Die Todten werden wieder auferstehn.
8. Die Bekehrung von Sünden ist die Bedingung, unter welcher wir der Wohlthaten Christi theilhaftig werden sollen.
9. Die Christen müssen sich taufen lassen.

Auch diese Sätze gehören, wohlverstanden, zum

Lehrbegriff der christlichen Religion, aber keiner von ihnen ist ein Fundamentalsatz; denn sie bedürfen alle noch eines Beweises; ja manche noch einer sehr umständlichen Erklärung, um nicht mißgedeutet zu werden. Sie können deshalb gar nicht an der Spitze stehen und zu Principien der Religion dienen.

Zu einem obersten Grundsatze der Religion (fundamentum doctrinale seu principium fidei salvificae, wie es Döderlein S. 47 § 23. nennt) gehört, daß sich aus ihm alle Theile des Systems ableiten lassen, und er allen Nebensätzen nicht allein ihre gehörige Deutung gibt, sondern auch jede Mißdeutung und fremden Einschub willkürlicher Satzungen verhütet.

Ich wundere mich, da man doch einmal die Idee von einem Fundamentalsatze hatte, daß man sie nicht genauer analysirt und so erörtert hat, wie sie, um zum Aufbau eines Systems zu leiten, verstanden werden muß. Denn blos der Gedanke an einen Fundamentalsatz war schon der halbe Weg zur Auffindung eines tauglichen Principiums der Religion. Indessen lagen hier wohl mancherlei Hindernisse im Wege. Man fürchtete wohl, man würde die christliche Religionstheorie zu philosophisch machen; daher vermied man die wissenschaftliche Form. Allein man bedachte nicht, daß grade diese Form für die Dogmatik des Christenthums nicht allein die ange-

messenste, sondern auch zur Verhütung der Irrthümer die dienlichste ist.

Man fand überdies in dem Vortrage der Apostel, ob wohl viel Philosophie, doch nichts in eine strenge wissenschaftliche Form gebracht. Aber man bedachte nicht, daß die Apostel theils gar nicht die Absicht hatten, vollständige Theorien zu geben, theils sie auch nicht geben durften, indem sie zum Volke lehrten und gemeinnützig sein wollten.

Man fand, daß die Apostel bald dieses, bald jenes zum Grunde und Anfang legten und daher, dachte man, fände in der christlichen Religion eine Vielfaltigkeit der Fundamentallehren statt. Allein man bedachte nicht, daß die populaire Methode nicht an die Achitektonik des Systems gebunden ist. Hier walten Principien zur Wissenschaft ob, und das Ganze muß eine systematische Form haben. Dort muß Klugheit nach Zeit und Umständen entscheiden; was zuerst, was zuletzt, was nur, was noch nicht, was bei diesem, was bei jenem vorzutragen sey. Anders mußte ein Jude, anders ein Heide behandelt werden.

Wenn nun in der heiligen Schrift von einem Grunde, erstem Grunde, Anfang und dergleichen die Rede ist, so versteht sie darunter gewöhnlich nicht das, was der Wissenschaft nach (architektonisch, scientiv) das Erste ist; sondern was der Lehrart

nach (methodisch, pädagogisch) den Anfang machte. Und hierin richteten sich die Apostel nach den Umständen, wie wir sehen, und wie es auch der Klugheit gemäß war. Etwas anders war das Erste bei den Juden, etwas anders bei den Heiden. Etwas anders bei den Kultivirten, etwas anders bei dem Volke. (Vergl. Doederlein Proleg. §. 23. obs. 2.)

Daß sie auf solche Art wesentliche Lehren vortrugen, ist richtig; aber ob das, was sie zuerst nahmen, auch der Wissenschaft nach das Erste den Anfang machte, muß man allererst durch eigne Beurtheilung ausfindig machen. Und da finden wir, daß die Apostel nichts weniger als scientivisch gelehrt haben.

Wie aber nun? da die überlieferten Dokumente des apostolischen Vortrags keine wissenschaftliche Form haben; da selbst Christus, so viel wir mit Grunde vermuthen können, nicht in derselben gelehrt hat, ist es uns darum ganz unmöglich, die christliche Lehre in eine wissenschaftliche Form zu bringen und das Principium dazu aufzufinden? Ich würde das Eine sowohl wie das Andere für sehr möglich halten; wenn wir dazu in der heiligen Schrift auch nicht eine ausdrückliche Anweisung fänden. So aber, da das Letztere statt findet, ist es theils für uns leichter zu Stande zu bringen, theils auch dem Widerspruche minder ausgesetzt, indem uns sonst mancher darüber angehen und uns beschuldigen mögte, als suchten

wir ein willkührliches System aufzurichten. Welches alles aber nun dahin fällt, da wir die Auktorität und eigne Anleitung Jesu und seiner Apostel für uns haben.

Christus führt mehr wie ein Mal mit ausdrücklichen Worten den Fundamentalartikel seiner Religion an, und die Apostel wiederholen ihn mit allgemeiner Einhelligkeit. Dieses wissenschaftliche Principium der gesammten christlichen Lehre ist nun kein anderes als das eben so faßliche wie evidente Gebot: „Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst."

Es ist dieses, in die philosophische Sprache übergetragen, nichts anders, als der praktische Grundsatz der unbedingten Spontaneität: „denke und handele nach dem praktischen Gesetze der Freiheit, und erkenne in diesem den Willen Gottes."

Dieses ist das erste und fürnehmste Gebot (principium doctrinale, fundamentum fidei salvificae), in welchem, wie die Schrift sagt; Moses und die Propheten enthalten sind; es ist also auch dieses der einzige und wahre Fundamentalartikel der christlichen Religion. Auf diesen kann und muß das ganze christliche Lehrsystem erbauet werden, und alles, was das reine Christenthum ausmacht, ist entweder in ihm enthalten, oder hängt doch mit demselben zusammen.

Daß nun dieser Artikel von Jesu und seinen Apo-

steln für das Principium des seligmachenden Glaubens erklärt wird, liegt am Tage, wie wenig man auch darauf in den bisherigen Lehrbüchern gesehen hat; daß er aber auch nach aller wissenschaftlichen Schärfe die Probe halte, und die gebildeteste Vernunft selbst kein anderes auffinden könne, das habe ich im „einzigm. Zweck Jesu“ und in der „Kritik der Religion“ weitläuftiger ausgeführt; worauf ich meine Leser hier verweise, um mich nicht unnöthiger Weise zu wiederholen.

Es leuchtet aber ein, daß, wenn man von diesem Fundamentalartikel ausgeht, der Lehrbegriff des Christenthums eine ganz andere Gestalt bekommen werde.

Es lassen sich überhaupt ganz artige Betrachtungen über die Fruchtbarkeit dieses Princips, sowohl für die Architektonik der Religion, um ein wissenschaftliches System derselben zu verfertigen, als auch für die Methodik, um die Religion selbst mit Erfolge zu lehren, anstellen; allein dergleichen Erörterungen gehören nicht in eine Censur. Für uns ist es jeßt genug zu wissen:

1) daß es nur einen Fundamentalartikel der christlichen Religion gebe;

2) daß dieser von Christus selbst und seinen Aposteln dafür erklärt, und in seiner populären und fruchtbaren Einzigkeit aufgestellt sei;

3) daß er selbst nach den gereinigten Principien der Vernunft nicht anders angegeben werden könne. Das er folglich

4) alle Eigenschaften eines Fundamentalsatzes habe.

5) Es ist daher alles, was nicht entweder in dem Fundamentalgesetze selbst enthalten ist, oder daraus durch eine konsequente Schlußart gefolgert werden kann, nach der eignen Aussage Christi und seiner Apostel nur zufällig, und nur in so fern wichtig, als ihm seine Zweckbeziehung und Bedeutung aus jenem Grundsatze bestimmt wird.



